

50286

ACTA
LITTERARUM AC SCIENTIARUM

REGIAE UNIVERSITATIS HUNGARICAE FRANCISCO-JOSEPHINAE.

SECTIO
PHILOSOPHICA.

REDIGUNT :

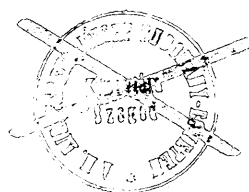
GEORGIUS de BARTÓK, JULIUS HORNYÁNSZKY et
JULIUS MOÓR.

TOMUS I.

1922—1926.

SZEGED.

SODALITAS AMICORUM UNIVERSITATIS REGIAE HUNGARICAE
FRANCISCO-JOSEPHINAE.



50286



INDEX

TOMUS I.

1922—1926.

Pag.

Fasciculus 1:

- Julius *Hornyánszky*: Die Idee der öffentlichen
Meinung bei den Griechen. ... 1—36. 1922.

Fasciculus 2:

- Béla *Varga*: Gondolatok a neveléstan értékelméleti
megalapozásához. — Thoughts to the axiolo-
gical foundation of Paedagogics. ... 37—74. 1922.

Fasciculus 3:

- Georgius de *Bartók*: A philosophia lényege. —
Vom Wesen der Philosophie ... 75—118. 1924.

Fasciculus 4:

- Alexander de *Varga*: A transcendentalis deductio
Kantnál. Bevezetés Kant philosophiájába. —
Die transzendente Deduktion bei Kant.
Einleitung in die Philosophie Kants. ... 119—152. 1926.



ACTA
LITTERARUM AC SCIENTIARUM

REGIAE UNIVERSITATIS HUNGARICAE FRANCISCO-JOSEPHINAE.

SECTIO
PHILOSOPHICA.

REDIGIT:
G. BARTÓK.

TOM. I. FASC. I.

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

SZERKESZTI:
BARTÓK GYÖRGY.

I. KÖT. I. FÜZ.

1922. VI. 29.

SZEGED.
SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R.-T.

INDEX — TARTALOM.

Hornyánszky J., Die Idee der öffentlichen Meinung bei den Griechen . . . 1

Die Idee der öffentlichen Meinung bei den Griechen

VON JULIUS HÖRNYÁNSZKY

..... συμβαίνει γὰρ αὐτοῖς
γίνεσθαι μεγάλους διὰ τὸ τὸν μὲν
ὄημον πάντων εἶναι κύριον, τῆς δὲ
τοῦ δήμου δόξης τούτους. πείθεται
γὰρ τὸ πλῆθος τούτοις.¹

Aristoteles, Polit. 1292. a.

In dem unerfreulichen Kampf, der die zwei bedeutendsten Redner des 4-ten Jahrhunderts v. Chr. einander gegenüberstellte, hat es *Aischines* — mit einer logischen Wendung, die in einer griechischen Gerichtsrede unerwartet kommt — unternommen, die *φήμη*, die *allgemeine Meinung* und die *συκοφαντία*, die *Verläumdung*, zu definieren. „PHEME ist es, wenn die Mehrzahl der Bürger von selbst, frei von jeder *Absichtlichkeit* sagt, eine Tat sei vollführt worden; Sykophantia ist es hingegen, wenn ein Mann, um unter das Volk Beschuldigungen auszustreuen, bei den Gesamtverhandlungen oder vor dem Rate jemanden verläumdet“ (*parapresb. 144*). Es mögen sich gegen diese Definitionen Ausstellungen welcher Art immer erheben lassen, jedenfalls bedeuten sie einen merkwürdigen ersten Versuch, die sich spontan äussernde *öffentliche Meinung* von deren absichtlicher Irreführung, Verfälschung zu trennen.²) Dem Aischines ist es um seinen eigenen *Ruf* zu tun. Damals gebrauchte die rhetorische Theorie nicht den Ausdruck PHEME, sondern den Ausdruck *Doxa*, wenn der gute Ruf oder das Prestige des Redners zur Sprache

¹) Von den Demagogen: „Sie selbst werden mächtig, weil das Volk über Alles Herr ist, sie aber über *die Volksmeinung*: denn die Masse gehorcht nur ihnen.“

²) Den rhetorisch zugespitzten Gegensatz der *fama* als *publicum testimonium* und als verläumderisches Gerede finden wir selbst noch bei *Quintilian*, inst. or. 5. 3.

kamen. Aber Aischines, dessen natürliche Begabung grösser war als seine Schulung, hielt fest an dem althergebrachten Ausdruck, der Peme des Hesiodos, „die nicht ganz verloren geht, wenn viele der Völker sie laut verkünden; denn wohl ist sie selbst eine Göttin“ (Demosth. parapresb. 243 = Aisch. Tim. 48). Es ist dies nicht die *Fama* des römischen Dichters, nicht jenes schreckenerregende Ungeheuer, das so viele Mäuler, als Federn hat, durch welche es Wahrheit und Lüge zugleich verkündet (s. den Artikel *Fama* von Waser bei Pauly-Wissowa); es ist dies jene Göttin, an die man dachte, indem man das Prinzip des *Vox populi vox dei* zuerst aussprach (Büchmann, Geflügelte Worte²⁵, 329, wo auch der Rhetor Seneca angeführt wird, Controv. I. 1, 10: *Crede mihi, sacra populi lingua est*).

Wir müssen uns an das Wort *Doxa* und dessen Sippe halten, wenn wir auf eine von religiösen Ideen unbeeinflusste Weise das griechische Äquivalent unseres heutigen Ausdruckes, die öffentliche Meinung suchen wollen.³⁾ Der Ursprung verweist zwar auch hier auf religiöse Vorstellungen, aus göttlichen Zeichen entstandene und durch Wunder verbreitete Gerüchte. Was *Doxa* ursprünglich bedeutet hat, das lässt sich vielleicht am besten aus *Ilias* 7, 192 feststellen.⁴⁾ Ajaks erkennt hier frohlockend in dem durch das Los *angezeigten* Gegenstand sein Eigentum; er freut sich dessen: *ἐπεὶ δοκέω νικησέμεν Ἐκτορα δῖον*. Dies bedeutet natürlich nicht soviel (wie man die Stelle irrtümlich zu übersetzen pflegte), ich „beabsichtige“ den Hektor zu besiegen, sondern: „da ich *nach eurem Glauben*

³⁾ Über *δόξα* in der hier in Betracht kommenden Bezeichnung vgl. das an historischem Material reiche Buch W. Bauer's: Die öffentliche Meinung und ihre geschichtlichen Grundlagen. Ein Versuch. 1914. Er trifft hier intuitiv das Richtige: „In der Darstellungsart der Alten gibt es einfach nichts, was sich mit unserer öffentlichen Meinung völlig deckt“ (S. 2). Dies macht aber eine ausführlichere Besprechung und Begründung nicht überflüssig; Bauer sagt selbst: „Es bedürfte noch eingehenderer Nachforschungen, um diesen Fragen auf den Grund zu kommen (4).“

⁴⁾ I. Bryce (The American commonwealth III. 3, erste Ausg.) entdeckt das erste Stadium der *Entstehung* der öffentlichen Meinung in folgender Zeile der *Ilias*: *ὧδε δὲ τις* (irgendeiner von den vielen) *εἵπασκεν ἰδὼν ἐς πλεονέκτον ἄλλον* (2, 271: nach der Rede des Odysseus, unter ihrer Wirkung). Wir werden oben auf viel ältere Motive verweisen. Die homerische „öffentliche Meinung“ nennt sich *δῆμοιο φῆμις*.

den göttlichen. Hektor besiegen werde“. Den allgemeinen Glauben erweckte der hinter dem Lose sich verbergende göttliche Wille. Die göttliche Offenbarung (bei den Tragikern: Aischyl. Choeeph. 1048—50; Euripid. Rhesos 780) und weiterhin der auf ihr beruhende Glaube: das ist die Doxa. Sie entsteht, indem die göttliche Sendung, die Stimme oder das Gesicht vom Wahrnehmenden gläubig „angenommen“ wird (*δέχεσθαι, δωρο-δοκεῖον, δόκη*—Hinterhalt bei Hesych.; auf der andern Seite: *δόκος* statt *δόξα* bei Xenophanes = Diels, Vorsokr. 52, 2).⁵⁾ Aber eben daraus ergibt sich, dass die Doxa als äusserer Eindruck an die Wahrnehmenden herantritt, und nicht in ihnen selbst entsteht, denn objektiv bleibt sie an jene Person oder an jenen Gegenstand gebunden, auf die sich der Glaube bezieht. Jeder weitere Gebrauch des Wortes in der Bedeutung „guter Ruf“ wird nur mit der Hilfe der hier vorgetragenen Grundbedeutung verständlich sein. Die griechische Doxa hat ihre äusserliche, zwingende Natur viel weniger abgestreift, als es in der subjektiveren modernen Welt mit unserem „guten Ruf“ der Fall gewesen ist. Nicht von ihrer inneren, vom Bewusstsein bedingten Entstehung ist im griechischen Sprachgebrauch die Rede, sondern immer nur von der Vermittlung, durch welche sie von aussen her zu den Menschen gelangt (vgl. den Gebrauch der Zeitwörter *φέρειν, ἐκφέρειν, φέρεσθαι* in Verbindung mit den Praepositionen *πρός* oder *εἰς*); und wenn die possessiven Zeitwörter (*ἔχειν, λαμβάνειν* usw.) sich mit demjenigen verknüpfen, auf den sich die Bewertung anderer bezieht, so empfinden wir das umso befremdender, weil nach der Grundbedeutung des Wortes Doxa die „Annahme“ dem Bewertenden und nicht dem Bewerteten zusteht. Schon dieser gebundene Sprachgebrauch erschwerte den Weg, auf dem das Wort bei den Griechen jene allgemeine Bedeutung hätte annehmen können, welche wir heutzutage unserem Ausdruck „öffentliche Meinung“ unterschieben.

⁵⁾ Über diese prägnante Bedeutung des Wortes *δέχομαι* vgl. Herodotus 9, 91, wo der spartanische Heerführer den ominösen Namen Hegesistratos freudigst „entgegennimmt“ (*δέχομαι τὸν οἰωνόν*: Schömann-Lipsius, Gr. Alt. II. 301). Wenn wir uns auf die oben angeführten Stellen der Tragiker stützen können, hat später Doxa es mehr mit den Erscheinungen des Gesichtes zu tun im Gegensatz zu den *ὄσσαι, ᾄσματα, κληδόνες* des Gehörs.

Unsere Aufmerksamkeit nimmt aber jetzt vor allem die dem Worte Doxa innewohnende *kollektive* Bedeutung in Anspruch. Wir sahen: Doxa ist ursprünglich keineswegs eine persönliche Meinung, sondern etwas, das als allgemeine Ansicht, als allgemeiner Glaube von vielen geteilt wird. Unzweifelhaft weist der religiöse Ursprung hierhin. Denn in den meisten der Fälle offenbarte sich wohl die göttliche Erscheinung vielen und nicht dem Einzelnen; und dann konnte die Doxa für Gläubige keineswegs nur einen Schein, sondern musste vielmehr eine für alle zwingend gegebene Wirklichkeit bedeuten. Der an diesen Ursprung anknüpfende Wortgebrauch hat die Grundbestimmungen der Vorstellung nicht ohne weiteres verwischt. Wenn in der Ilias Dolon den Hektor damit vertröstet, dass er doch mit seinem Benehmen die Doxa nicht Lüge strafen wird (*οὐδ' ἀπὸ δόξης* 10, 324), so spricht er selbstverständlich von dem in ihn (Dolon) gesetzten *allgemeinen* Vertrauen, und nicht von der privaten Erwartung des Hektor;⁶⁾ wenn Herodot mit ganz demselben Ausdruck — *ἀπὸ δόξης* — auf den künftigen Fall des Xerxes anspielt, so tut er dies, indem er jenen *allgemeinen* Glauben widerlegt, als ob die Grösse des persischen Königs dem Verfall niemals ausgesetzt sein könnte (7, 203). Unsere Übersetzer und Kommentatoren müssen kollektiv denken lernen, wenn sie jenen primitiveren Lebensverhältnissen näher kommen wollen, in welchen den unmittelbar gegebenen Gemeingefühlen und kollektiven Ideen noch eine grössere Bedeutung zukam, wie in den differenzierteren, persönlicheren Epochen der vorgeschrittenen Zeiten. Allenfalls hat sich auch unser Wort Doxa in der Richtung entwickelt, dass es immer mehr zum Ausdruck der *persönlichen* Meinung wurde, und in Beziehung auf das allgemein menschliche Denken hauptsächlich jenes *vermeintliche* Wissen bezeichnen konnte, welchem der Philosoph seine Wahrheiten entgegen zu setzen pflegte (*δοκέοντα*, bei Herakleitos; *τὰ δοκοῦντα* bei Parmenides und Melissos: Diels, Vorsokr. 66, 28; 115, 31 und S. 137).⁷⁾ Es konnte aber einst die Wendung *δοκεῖ δέ μοι*,

⁶⁾ Richtig erklärt schon Eustathios: *οὐ πρόρω τῆς περὶ ἐμοῦ ὑπολήψεως* (allgemein). Die Stelle Od. 11, 344, weist auf eine spätere Entwicklung hin und gehört deshalb nicht hierher.

⁷⁾ Über die Welt der Doxa des Parmenides s. jetzt *Karl Joël's* Gesch. der antiken Philosophie I, 435 ff. Er meint: „die Antithese der Aletheia und

die übrigens schon Homer kannte, paradox oder revolutionär erscheinen, denn sie bezeichnete die persönliche Ansicht mit einem Wort, das seinem Ursprunge nach nur der öffentlichen Meinung zukam (im absoluten Sinn noch später: *ἐλέγετο δὲ καὶ ἑδόκει* Thukyd. 2, 8).

Den in der öffentlichen Meinung begründeten Ruf bedeutet die *Doxa* vor allem in Bezug auf *Personen*, jedoch nicht ausschliesslich. Auch unpersönliche *Dinge* können der öffentlichen Meinung wohlbekannt sein, wie dies z. B. das Erbe des Demosthenes gewesen ist, nach dem der Redner statt realem Vermögen seine Erbsteuer zahlte (*ἀπὸ τῆς δόξης ὧν ὁ πατήρ μοι κατέλιπε* Meidias, 157). Wir können ferner auch an persönlich aufgefasste *Kollektiva* denken. So hegt z. B. ein syrakusanischer Redner für seine Heimatstadt Befürchtungen vor der öffentlichen Meinung der ganzen Welt, wenn man mit den athenischen Kriegsgefangenen zu hart umgehe (Diod. 13, 20: *ἡ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὑπὲρ τοῦ δήμου τῶν Συρακοσίων ἐξενεχθρομένη δόξα*).

Irgend eine Art von *Theorie* hat sich jedoch nur über die Frage des persönlichen Ansehens in Verbindung mit der rhetorischen Wirkung entwickelt. Die Rhetorik des *Anaximenes* zählt unter den äusseren Beweisen — in Gemeinschaft mit den Zeugnisaussagen, dem Foltern und dem Eide — auch *das Prestige des Redners* auf (*ἡ δόξα τοῦ λέγοντος*) wo es gilt: „die Denkungsweise der Zuhörerschaft über die Person des Redners als diejenige über die strittige Angelegenheit darzulegen.“⁸⁾ Der Redner wird daher von sich behaupten, dass er die Sache versteht, und dass eine Angelegenheit verhandelt wird, in welcher die Wahrheit auch in seinem Interesse stehe. Der erste Teil des Selbstgeständnisses wird *das bereits vorhandene* Wohlwollen

der *Doxa* ist schon angelegt im Programm der Schrift und die Verkündung der *Doxa* ebenso Offenbarung der Göttin wie der Wahrheit.“

⁸⁾ Der viel umstrittene griechische Text des 14. Kapitels lautet: *ἡ μὲν οὖν δόξα τοῦ λέγοντός ἐστι τὸ τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμπαρῖζειν τὴν κατὰ τῶν πραγμάτων* (der Einschub: *τὴν* zwischen *ἐμπαρῖζειν* und *κατὰ* wird von mir vorgeschlagen). Die Worte geben keine wahre Definition, sondern eine Anweisung über die rhetorische Benützung der Sache. *Αὐτοῦ* kann nur im objektiven Sinn verstanden werden; wer dies nicht so versteht, muss im weiteren Text: *τὴν τε δόξαν ὁμοίως* streichen. Süss (Ethos 116) übersetzt *δόξα* als den „moralischen Kredit des Redners.“

der Zuhörer in positiver Richtung in Action setzen, der zweite wird eventuelle sittliche Bedenken entwerfen.

Die Lehre von dem intellektuellen und sittlichen Prestige ist letzten Ursprungs *sophistisch*. Ausser den hierher zielenden Betrachtungen des *Gorgias* und *Thrasymachos* hat auch *Protagoras* im Zusammenhang mit der Person des Perikles von dem Ansehen vor der Menge gesprochen (*ἡ ἐν τοῖς πολλοῖσι δόξα*; Diels, Vorsokr. 540, 9). Bei dem sophistisch gebildeten Thukydides tritt der Gedanke oft in den Vordergrund (in den Worten: *ἀξιώσις, ἀξίωμα* 2, 65, 8; 1, 69, 1 usw.). Auf den *Unbekannten des Jamblichos* werden wir noch zurückkommen. Auf breiterer Grundlage versuchte die Schule des *Isokrates* die Lehre, hauptsächlich in ihren sittlichen Beziehungen (*ἡ δόξα ἐπιεικής*) zum Gegenstand des allgemeinen Bewusstseins und der Anerkennung zu erheben; wie denn auch mit dem flachen Bildungsideal des Isokrates der Gedanke sich wohl verträgt, dass die öffentliche Meinung an sich allein schon genügend sei zur Schaffung sittlicher Werte. Heutzutage würden wir es nicht ohne gewissen Vorbehalt unserer Reflexion unterschreiben, was der „Philosoph“ mit der Innerlichkeit der Überzeugung verkündet, dass „gut und schön zu *scheinen* nicht nur die Rede glaubwürdiger, sondern auch die Taten derjenigen geschätzter macht, die über jenen guten Ruf verfügen (Antidos. 278).⁹⁾ *Aischines* hat vielleicht unbewusst unter dem Einfluss der isokratischen Schule definiert; denn obzwar seine Definition den breiteren Sinn der öffentlichen Meinung sucht, übertritt sie in ihrem Wesen doch nicht den Kreis des rednerischen Prestige's.

Der hier kurz geschilderten Entwicklung hat die *nach-sokratische Philosophie* ein Ende bereitet; damit hat sie aber auch jene Bereitwilligkeit in engere Grenzen gezogen, welche sich mit lebhaftem Interesse den Erscheinungen der öffentlichen Meinung zugewendet hätte. Es würde keine Mühe verursachen aus *Platon* die Widerlegung der zuvor angeführten isokratischen Worte herauszuheben und *Aristoteles* hat unter anderem die

⁹⁾ In der verdienstvollen Schrift Pöhlmann's: *Isokrates und das Problem der Demokratie*, ist diese Seite des Isokratismus unter dem Zitatumulus, den der Autor aus verwerfenden Aussprüchen des athenischen Publizisten über die Demokratie erhebt, ganz verschüttet.

äusserliche, accessorische Doxa der Sophisten zum Begriff der durch die Rede sich indirekt offenbarenden Sittlichkeit, des rhetorischen *ἦθος* veredelt und vertieft (vgl. Süss, Ethos, wo aber die die öffentliche Meinung berührende Seite der Frage nicht behandelt wird).

Der gute Ruf, der Ruhm ist nur ein Segment der öffentlichen Meinung: eine Beziehung, ein kleiner Teil von ihr, welcher starke und unmittelbare persönliche Interessen u. Rücksichten in Bewegung bringt, und eben darum zuerst auf klare Fassung und theoretische Versuche rechnen konnte.¹⁰⁾ Andererseits hätte das Wort Doxa sich nur in transitivem Sinn, in der Bedeutung dessen, was jemand denkt und nicht, was von ihm gedacht wird, also nur mit diesem Inhalt zum *Termin* der alles umspannenden Denkungsart der Gemeinschaft, der öffentlichen Meinung entwickeln können. *Es hat sich nicht dazu entwickelt.* Die unmittelbaren politischen Gründe dieses Mangels an Entwicklung werden uns später noch beschäftigen; die *sprachlichen* finde ich im Folgenden.

Die Erinnerungen einer stark in kollektivem Sinn fühlenden und denkenden Zeit wurden, statt gefestigt zu werden, stets mehr und mehr verdunkelt von dem Sprachgebrauch einer desaggregierten Zeit, welche den sichern Glauben der Vergangenheit zum „Schein“ verdünnte und den einst gemeinsamen Gedanken in Bruchstücke des persönlichen Zweifels zerlegte. Jetzt konnte zwar Doxa sowohl die private Ansicht, als wie irgendeine allgemeine Stellungnahme der Gesellschaft zum Ausdruck bringen; aber eben dies erschwerte es, dass das Wort entweder selbst, oder in Verbindung mit einem ständigen Attribut *ausschliesslich* zum Träger letzterer Bedeutung werde. Wenn Thukydides gelegentlich von einem Meinungsstreit spricht (*ἐς ἀγῶνα τῆς δόξης* : 3, 49), so kann uns nur der Textconnex darüber aufklären, dass hier nicht Einzelne, sondern kämpfende politische Parteien sich einander gegenübergestanden haben. Bei

¹⁰⁾ In dem spaet kompilierten Synonymenwörterbuch des angeblichen Ammonios (*περὶ ὁμοίων καὶ διαφόρων λέξεων*) lesen wir, dass *δόξα* das Lob der Menge (*τῶν πολλῶν*), *κλέος* hingegen das der intelligenten Leute (*τῶν σπουδαίων*) bedeutet. Wir haben es hier mit dem ersten lexicographischen Versuch zu tun, die *Subjekte* der öffentlichen Meinung naeher zu bestimmen und auseinander zu halten.

Platon und Aristoteles erscheinen gelegentlich die Ausdrücke „Volksmeinung“ oder „die Ansichten der Menge“ (*ἡ τοῦ δήμου δόξα*: Aristot. Pol. 1292 a, vgl. das Motto unserer Schrift; *τὰ τῶν πολλῶν δόγματα*: Platon, Politeia 493 A, ebenda mit einer scherzhaften Wendung: *αἱ τοῦ μεγάλου ζῴου δόξαι*). Aber der Gebrauch bleibt exceptionell, er wird durch Wiederholungen und Übernahme nicht zum Termin, noch weniger zum Schlagwort des praktischen Lebens (wozu der Ausdruck Platons wegen der negativen Bewertung des Wortes „Menge“ auch nicht geeignet ist). In solchen Verbindungen hat das Wort *Doxa* ohnedies keine fest begrenzte einzigstehende Bedeutung. Man wird bei der das politische Leben berührenden Verwendung des fraglichen Begriffes dermassen an die Formel der Volksbeschlüsse *ἔδοξε τῷ δήμῳ* erinnert, dass hier eher die Idee des durch die Abstimmung entschiedenen Volkswillens als die der allgemeinen Meinung erweckt wird (obzwar die staatsrechtliche Formel in ihrer Grundbedeutung den Volksbeschluss selbst als „öffentliche Meinung“ bestimmt). Und heutzutage wissen wir sehr wohl, dass die öffentliche Meinung etwas anderes ist, als die Summe der abgegebenen Stimmen (Lecky, *Democracy and Liberty*, I. 18).¹¹⁾ Auch im allgemeinen lässt sich feststellen, dass der

¹¹⁾ Schon *Isokrates* hat es wahrgenommen, dass der Weg der Meinung bis zur Wahlurne klein an Zeit, gross an Unbestimmtheit sein kann; er sagt: „Wir betragen uns so unvernünftig, dass wir über den naemlichen Gegenstand an dem naemlichen Tag nicht die naemliche Meinung haben, (*οὐ ταῦτα γιγνώσκομεν*) sondern das, was wir, ehe wir in die Volksversammlung gingen, tadelten, wenn wir zusammengekommen sind, beschliessen; nach einer nicht langen Zwischenzeit aber das hier Beschlossene, wenn wir fortgegangen sind, wieder missbilligen“ (*peri Eirenes*, 52). Was aber hier *Isokrates* nicht in Betracht zu nehmen scheint, das ist die massenpsychologische Beobachtung, dass Leute in eine Versammlung zusammengetrotzt, d. h. in der „Masse“ (*συνελθόντες*), eben nicht dieselben bleiben, auch nicht so denken und handeln, wie sie es ohne jenen Zusammenhang einzeln genommen (*ἐπειδὴν ἀπίωσαν*) tun würden. Da sah der weise *Solon* aus praktischer Erfahrung viel schärfere:

ἄμῳ δ' εἰς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἔγχεσι βαίνει,
σὺμπασιν δ' ἄμῳ καὶ νὸς ἔγχεσι νόος.

Also: einzeln ein Fuchs, in der Heerde ein Schaf! Vgl. auch die merkwürdige, noch immer nicht recht verstandene Stelle des *Thukydides*: 5, 84 Ende, 85 (auch von *Joël* missdeutet: a. a. O. 706, 3). Hier verdient auch die

Umstand, dass im Griechischen das Wort *Doxa* (*Dogma*) das fertige Resultat der politischen Stellungnahme, den Volksbeschluss — das *δόγμα κοινόν* (vgl. Swoboda, Gr. Staatsalt. 119, 3) — unmittelbar in Erinnerung brachte, und so die Aufmerksamkeit ablenkte von den *vorhergehenden* psychologischen Voraussetzungen dieser Stellungnahme, keine geringer Hindernisse der freien Entfaltung des Begriffes der öffentlichen Meinung entgegengestellt hat. Wir mögen übrigens die sprachlichen Gründe wie immer wägen, soviel steht fest, dass unser Wort — trotz den gelegentlichen Stylversuchen einzelner Schriftsteller — seine lange lexikalische Laufbahn dort beendet, dass es, anstatt in irgend einer Form zum ständigen Ausdruck der öffentlichen Meinung zu werden, einerseits — in der Sprache der Bibel, intransitiv gebraucht — die autoritative Person, die Notabilität bezeichnen konnte; wegen seiner inhaltlichen Unbestimmtheit andererseits fähig war in der Terminologie der Philosophen die „trügerischen Vorstellungen“ und die Axiomen (als „gemeinsame Ansichten“, *κοινὰ δόξαι* bei Aristoteles) zu gleicher Zeit sinnlich zu vergegenwärtigen.

Der beste Beweis dafür, dass die griechische Sprache über das Kunstwort „öffentliche Meinung“ nicht verfügt hat, ist die ausserordentliche *Mannigfaltigkeit*, mit welcher sie die Sache selbst andeuten konnte. Denn das es auch damals eine öffentliche Meinung gegeben hat, ist nur selbstverständlich, und so ergab sich für den scharf beobachtenden, reflexiv beanlagten Griechen vielfach Gelegenheit, von ihr zu sprechen. Er konnte dies — ausser den bisher erwähnten Arten — entweder in direkter Weise tun, d. h. durch die Benennung jenes Gefühls und jener Stimmung oder Absicht und Zieles, das Grund und Inhalt irgend einer allgemeinen Meinung war (*ἐν ὁρῇ εἶχον, ἐπεθύμουν, ἐπηγύσσαντο* usw.), oder in der Form der Umschreibung durch den reichen Vorrat der auf das Meinen bezüglichen Synonymen (*ἐνόμιζον, ἐγγινώσκον, τὴν γνώμην εἶχον* usw.). Aus letzterem Kreis verdient besonders die *γνώμη* unsere Aufmerksamkeit, denn sie

Beobachtung des *Polybios* eine Erwähnung, wonach die Kriegstüchtigkeit *des Einzelnen und der Rotten* im Kreise eines und desselben Volkes nicht nur nicht dieselbe sein muss, sondern bis zum Gegensatz eine andere sein kann (4, 8).



gesellte sich als fast gleichberechtigte Gefährtin zur *Doxa*, wenn von Bezeichnung einer öffentlichen Meinung die Rede war.

Als Termin bedeutete das Wort zwar den zur Abstimmung unterbreiteten Gesetzesvorschlag oder den gesetzlichen Beschluss (vgl. den Art. *Γνώμη* von Schultess in Pauly-Wissowa; die Kette des Bedeutungswandels ist hier: *ὁ δῆμος ἔγνω* oder *impers. ἔγνωσται*); es konnte aber auch die Ansicht des einzelnen Abstimmers, und dann zusammenfassend die vor der Abstimmung sich gestaltende *öffentliche Meinung* ausdrücken. Wo von politischen Meinungsübereinstimmungen oder Unterschieden gesprochen wird, dort begegnen wir meistens diesem Wort (*μὴ γνώμη; ἐπ' ἀμφοτέρα γινόμενοι ταῖς γνώμας* = Thuk. 1, 139; *ἡλλοίωοντο* oder *ἄλλοιότεροι ἐγένοντο τ. γ.* = Thuk. 2, 59 und 4, 106). Man sieht, dass wir es mit einem Ausdruck zu tun haben, welcher der Technik des politischen Lebens noch näher gestanden hat, als das Wort *Doxa*, und der unter günstigen Bedingungen leichter als letzteres zum Termin der öffentlichen *politischen* Meinung im engeren Sinn hätte werden können. Indem Thukydides von dem Bestreben des Perikles spricht, die feindselige Volksstimmung, „den Groll der öffentlichen Meinung“ zu entwapfen, bedient er sich der Ausdruckes *Gnome* (*ἀπαγαγὼν τὸ δοριζόμενον τῆς γνώμης πρὸς τὸ ἡπιώτερον* = 2, 59, wo die Einzahl, in der das Wort gebraucht wird, zu beachten ist). Höchst merkwürdig ist, wie derselbe Thukydides den bei der Abstimmung sieghaften Politiker von demjenigen unterscheidet, der mit seinem Vorschlage durchgefallen ist. *ὁ μὴ ἐπιτυχὼν γνώμης* (3, 42) — im Gegensatz zum *κατορθῶν* — kann nur so viel bedeuten, dass dieser die zum Beschluss erhobene Meinung nicht „getroffen“ habe; jene musste demnach vorher bereits vorhanden sein, und konnte nichts anderes als die öffentliche Meinung sein. Der Sprachgebrauch verbirgt hier wie *praeformirt* eine vollständige Theorie der öffentlichen Meinung.¹²⁾

*
* *

¹²⁾ Man könnte hier an die Theorie *Rousseau's* denken, nach welcher jede abgegebene Wahlstimme einen ergaenzenden Teil des Gesamtwillens darstellt, und demzufolge die Stimmen der Minderheit nur einen Felschlag bedeuten in der Feststellung der *volonté générale* (sie haben den Gesamtwillen nicht „getroffen“).

Bis jetzt haben wir die griechische Terminologie der öffentlichen Meinung in Untersuchung gezogen. Das Ergebnis ist ein *negatives*: die griechische Sprache konnte zwar auf eine ausserordentlich mannigfache Art all' das bezeichnen, was wir heutzutage in dem Ausdruck „öffentliche Meinung“ verdichten; dennoch gab es für diesen Begriff keinen entsprechenden Termin, eben weil der Begriff selbst als gut bestimmtes und leicht verwendbares Eigentum des allgemeinen Bewusstseins nicht vorhanden war. Indem wir jetzt die logischen und sachlichen Ursachen dieser eigentümlichen Erscheinung zu erfassen trachten, müssen wir es wieder unternehmen, ein Negativum zu beweisen, und dies ist, dass hier im Griechischen eine wichtige Vorbedingung der Formgebung und der gesellschaftlichen Fixierung des Begriffes: die *Theorie* fehlte (hinter politischen Schlagwörtern pflegen sich breit fundierte und weithin verzweigte Theorien zu verbergen). Wir sprachen zwar von Versuchen, die auf eine begriffliche Feststellung und psychologische Erfassung der rhetorischen Doxa abzielten; aber eine allgemeine Theorie der öffentlichen Meinung als Ganzes gab es bei den Griechen nicht.

Es ist auf den ersten Blick überraschend, dass ein Volk, welches die Form der *unmittelbaren Demokratie* konsequenter entwickelt hat, als irgend ein anderes Volk welcher Zeit immer, ein Volk, in dessen Politik demnach die öffentliche Meinung — in abstrakter Allgemeinheit betrachtet — bis zu dem Grade hätte herrschen sollen, wie heutzutage in welchem staatlichen Leben immer, dass dieses Volk für die Fassung und begriffliche Systematisierung der öffentlichen Meinung die nötigen Vorbedingungen nicht geboten hat. Wenn wir aber die Frage tiefer ergründen, sehen wir, dass einige Umstände, welche scheinbar stützend hätten wirken sollen, sich als Hindernisse erweisen. Eine Volksherrschaft, die sich unter gefestigten, normalen Formen abspielt, ist nicht dazu geeignet, die Inhaber der Herrschaft über den Charakter ihrer Macht und deren seelische Voraussetzungen selbstbewusst zu machen. Neuartige politische Ideen pflegen aus Wirbeln der öffentlichen Kämpfe aufzutauchen, und der Gegensatz, richtiger: der *Widerspruch* ist es, dem sie meistens ihre Entstehung verdanken. Der moderne Begriff der öffentlichen Meinung war ebenfalls eine revolutionäre Idee, die unter der gärenden Wirkung der französischen Revolution zuerst in Form

der „*opinion publique*“ in *Neckers* Schriften auftauchte, um aus diesen — in Verbindung mit Nebenideen stets anderer Färbung — mit der Zeit in das allgemeine Bewusstsein der Menschheit sich einzudrängen, gegebenen Falles zur Glaubensthese ganzer Volksschichten, sogar ganzer Völker zu werden (vgl. *Tönnies*, Zur Theorie der öffentlichen Meinung, *Schmoller's Jahrb.* 40, 2013). In der athenischen Demokratie hätte die „*öffentliche*“ Meinung schon deshalb keinen Sinn gehabt, weil die Meinung selbstverständlich öffentlich war in dem Kreise eines Volkes, das seine Beschlüsse nach den Debatten der unter freiem Himmel abgehaltenen Versammlungen gefasst hat. Hier hätte die charakteristische Bezeichnung der allgemeinen Meinung als „*öffentlich*“ keineswegs von den Unruhen und Bewegungen der öffentlichen Plätze und Gassen herrühren können, wie dies bei den abenländischen Kulturvölkern — mit ihren streng durchgeführten Unterschiede eines privaten Lebens und der Öffentlichkeit — tatsächlich geschah (eine andere, von der historischen Entwicklung unabhängige Bestimmung des Wortes „*public*“ s. bei *Lowell*: *Public opinion and popular government*, 28). Die „*aura popularis*“ des Horatius, der „*favor publicus*“ des Ovidius ist zur Zeit des römischen Kaisertums ebenfalls durch den Gegensatz zwischen Volk und Herrscher, zwischen Gasse und Herrscherhof, wenn nicht hervorgerufen worden, so doch sinnreicher geraten (das *commentariolum petitionis* des Quintus Cicero mit seiner „*popularis fama*“ soll keine Gegeninstanz abgeben). Das Volk Athens scheint zum lebhaften Bewusstsein der höchsten Voraussetzung der öffentlichen Meinung, der Redefreiheit, erst in jenen tumultuarischen Zeiten erwacht zu sein, in welchen oligarchische Machthaber der Redefreiheit mehrmals ein Verbot entgegengestellt hatten.¹³⁾ Perikles hat — wenn wir seinem Geschichtsschreiber Gehör geben — als die beiden Grundpfeiler der Volksherrschaft die politische Teilnahme und die kontradiktorische Debatte erst dann bezeichnet (2, 40), nachdem er alle Volksversammlungen und Zusammenkünfte eingestellt hatte (2, 22).

¹³⁾ Schon unser erstes literarisches Denkmal der Idee der Redefreiheit verdankt seine Entstehung dem Wunsche den mächtigen Standesgenossen gegenüber den Mund auf zu tun (der unbekannte Dichter bei Theognis, vgl. E. Meyer *Gesch. d. Alt.* II. 610. und *Rehm* *Gesch. der Staatswiss.* 4).

Noch grössere Beweiskraft scheint den folgenden Betrachtungen zuzukommen. Der moderne Gedanke der öffentlichen Meinung ist im Zusammenhange mit unserem *Parlamentarismus* zur Bedeutung gelangt und verdankt sein Ansehen nicht zuletzt diesem selbst, der Idee der politischen Vertretung. Wo die Bürgerschaft nicht in eigener Person über das Schicksal des Landes entscheidet, wo statt ihr ihre Bevollmächtigten sprechen und handeln, dort wird zwischen Auftraggebern und Beauftragten notwendigerweise ein *dritter Faktor* sich entwickeln, auf den sich die in ihren Hoffnungen getäuschten Wähler gelegentlich berufen, und den sie ihren Vertretern gegenüber, eventuell auch in die Angriffsreihe stellen können. Eine solche Notwendigkeit würde nur dann entfallen, wenn der Wahlbezirk nicht einen Vertreter, sondern einen an strenge Aufträge gebundenen Mandatar in das Parlament schicken würde. So lange dies aber nicht geschieht, und nicht die Recallbewegung die Oberhand behält, muss die öffentliche Meinung den Parlamenten gegenüber die Aufgabe der Kritik und der Kontrolle erfüllen, und es hängt bloss von ihrer Kraft und ihrer Organisiertheit ab, bis zu welchem Masse der Souverän seinem momentanen Willen durch Ausserkraftsetzung seines früheren Willens Geltung verschaffen kann. In unmittelbaren Demokratien, wo also das Volk selbst der Gesetzgeber ist, kommt eine derartige Bedeutung und Rolle der öffentlichen Meinung nicht zu; sie wird nur auf vielfach beengteren Gebieten — Regierungen, Beamten gegenüber — die Aufgabe der Kritik erfüllen. Auf streng theoretischer Basis könnten wir eigentlich sagen, dass in unmittelbaren Demokratien eine vorherige öffentliche Meinung, was nämlich die wichtigste staatliche Function, die Gesetzgebung betrifft, überhaupt nicht existieren dürfte; hier sollte jedermann in voller Freiheit und in einer von seinen Mitbürgern unabhängigen Selbständigkeit seinem Willen Ausdruck geben (s. die reinste demokratische Theorie, die des Rousseau). In der Wirklichkeit geschieht dies nicht so, es kann sogar nicht so geschehen. Dies ändert jedoch nichts an dem theoretischen Satz, dass öffentliche Meinung und persönliche Stellungnahme sich nicht mit einander vertragen. Es wundert mich, dass die politischen Schriftsteller der Länder, in welchen der Verfall des parlamentarischen Lebens immer mehr der Institution der unmittelbaren Demokratie in der Form des Refe-

rendums und der Initiative Proselyten verschafft, nicht klarer sehen, dass die unmittelbare Volksherrschaft — in gewisser Beziehung und bis zu einem gewissen Grade — auch mit dem Absterben der die Idee der öffentlichen Meinung belebenden Gefühle und Gedanken notwendigerweise verbunden ist (ich denke vor allen an das 1913. erschienene Buch *Lowells*, wo noch von jedwedem Zweifel unbeirrt die These gilt: popular government, in one important aspect at least, may be said to consist of the control of political affairs by public opinion, 4). In einer unmittelbaren Volksherrschaft hätte die amerikanische Parteiorganisation, die „Machine“ — wie sie in dem viel gerühmten Werke *Ortrogorski's* vor unsere Augen tritt — vorläufig noch mehr zu tun; es würden sich aber auch jene Ursachen vermehren und verstärken, welche zur Auflehnung gegen eine derartige politische Bevormundung und ihre künstlich gezüchtete „öffentliche Meinung“ Veranlassung geben würden. Uns geht hier die ganze Frage übrigens nur deshalb etwas an, weil sie einen wichtigen Grund dessen angibt, warum das mit dem Vertretungssystem nicht bekannte, demnach unmittelbar demokratische Griechentum so leicht nicht zur Idee der öffentlichen Meinung gelangen konnte.¹⁴⁾

Allerdings gab es auch bei den Griechen eine Epoche, welche an sie sich ziemlich nahe herangerückt hat: die in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts beginnende Zeit der *Sophistik*. Diese Geistesbewegung wird hauptsächlich durch zwei Eigenschaften charakterisiert und diese sind: die Richtung auf das Praktische und das Bestreben dieses Ziel durch theoretische Mittel zu erreichen. Ihr Milieu bildete ein für theoretische Forderungen anspruchsvoller gewordenes, aber den Willen zur praktischen Geltung bis zum Paroxismus steigendes

¹⁴⁾ Hier ist vorläufig nur von der *Idee* der öffentlichen Meinung, von den Schwierigkeiten der Gestaltung des Begriffes und der ihn formenden und stützenden Theorie die Rede. Die griechische öffentliche Meinung *selbst* und die Art und Weise ihrer *Entstehung* und *Schaffung* (im Zusammenhange mit dem *politischen Parteiwesen*) behandle ich erst in den folgenden Teilen meiner Arbeit und so kann ich leider hier noch nicht sämtliche Argumente anführen, deren Vorbedingung die vollstaendige Kenntnis *der Erscheinung* ist. Vorläufig müssen wir uns mit diesen allgemeinen Ausführungen begnügen.

Leben der Öffentlichkeit. Die Aufgabe war: das Individuum in Wort und Tat so umzubilden, dass es in seiner öffentlichen Rolle sich je kraftvoller durchringe; und der Weg dazu: alle Faktoren und Kräfte, welche die Erreichung des erwähnten Zieles ermöglichen, mit theoretischer Bewusstheit zu erkennen und das so gewonnene Wissen den Interessirten beizubringen. Unter den Verhältnissen der griechischen Demokratie bedeutete dies vor Allem so viel, wie verstehen, wie man mit der grössten politischen Macht, mit der beratshlagenden und richtenden *Masse* umzugehen hat (unter „*Masse*“ verstehe ich nur die in *persönlicher Gegenwart* zusammenwirkende Menschenmenge, nicht auch die zerstreute). Die *Rhetorik* ist nur deshalb der wichtigste Teil der Sophistik, weil die Macht in der Masse dem Worte gehört, und die beginnende griechische Rhetorik sich eben mit der Theorie dieses lebendigen, sich vor der Masse in Wirkung tretenden Wortes beschäftigte. Die Masse ist andererseits die Trägerin der öffentlichen Meinung, zwar nicht ausschliesslich und auch nicht notwendiger Weise; die öffentliche Meinung wird aber sehr oft in ihrer sozusagen verdichteten, wenn auch unsicheren, in ihr Gegenteil sich leichter umschlagenden Variation eben von ihr vertreten (*Tarde*, *L'opinion et la foule*).¹⁵⁾

Wäre es denn auch möglich gewesen, dass die Sophistik die *öffentliche Meinung* nicht wahrgenommen hätte, entweder als Gegner, den man in seinem eigenen Interesse bekämpfen oder gewinnen muss, oder als Freund und Waffengenossen, von dem man aber nur durch Anpassung und Anbequemung Hilfeleistung erwarten kann? Schon diese gegensätzliche Auffassung ist sophistisch; von beiden Auffassungen konnte jedermann, je nach seinem Temperament so die eine, wie die andere wählen;

¹⁵⁾ Dass die öffentliche Meinung, überhaupt die Entstehung und Wirkung jedweden Meinens in einer Masse etwas ganz anderes bedeutet, als in einem Publikum ohne persönliche Berührung; verlangt hier keine ausführlichere Auseinandersetzung. Was dort das Ausschlaggebende ist, kommt hier in Wegfall; die *ἐξουχὴς ὄῃσις*, das *ἐσάπαξ ἀκούειν*, überhaupt die ganze Szenerie der *πρὸς τὸ πλῆθος λόγοι*, um mich mit thukydideischen Worten zu verdeutlichen (5, 85). Darum wird man auch ohne einer allgemeinen *massenpsychologischen* Rhetorik dem Verstaendnisse der griechischen Demokratie nicht so leicht beikommen (vgl. die Vorrede zu meiner: *Rhetorica Homerica*. Die Reden bei Homer vom Standpunkte der Massenpsychologie).

ohne Verläugnung der prinzipiellen Basis konnte man es ebenso unternehmen, eine neue öffentliche Meinung zu schaffen, wie sich mit der vorhandenen auszusöhnen, sie sogar nötigenfalls zu verteidigen. Nur eben ein Standpunkt ist nicht sophistisch: von der öffentlichen Meinung abzusehen, mit ihr nicht zu rechnen.¹⁶⁾ Eine führende Gestalt der Bewegung, *Gorgias*, beschäftigte sich mit sichtlicher Vorliebe mit der Widerlegung panhellenischer Bewertungen der öffentlichen Meinung (das Lob Helenas, die Verteidigung des Palamedes), und trachtete um jeden Preis nach dem *theoretischen Verständnis* jener wunderbaren Macht, welche dem *lebendigen Wort* eigen ist, und nach ihm auf souveräne Weise, unabhängig von der Wahrheit, „eine *Meinung* an die Stelle einer andern setzt“ (das Lob Helenas 8—15; vgl. besonders, was er von den Wortkämpfen des öffentlichen Lebens, den *ἀγοοῖσι διὰ λόγων ἀγωνες* sagt).¹⁷⁾ Andererseits stellt uns Platon in der *Politeia* den sich der Masse anschmiegenden Sophisten vor (493). Auch findet der zwischen kühnem Individualismus und alltäglicher Moral fluctuierende Charakter der Sophistik in dem erwähnten Gegensatz seine Erklärung. Die öffentliche

¹⁶⁾ Ein guter, weil indirekter Beweis dafür, wie sehr es der Sophistik am Herzen lag, sich mit der öffentlichen Meinung abzufinden, ist das aufrichtige Staunen des Sophistenzöglings *Kritias* über die naiven, seine eigene Person kompromittierenden Selbstbekenntnisse eines *Archilochos* (Diels, Vorsokr. 626, fr. 44). Wir sind eben mit der Sophistik nicht mehr in der stürmischen ersten Periode des Individualismus, der „sich losgelöst hat von der gewöhnlichen Umgebung des Menschen“ (Max Wundt, *Gesch. d. gr. Ethik*, 47), und in Bezug auf die eigene Person von Sklavengeburt, Armut, Eheschaendung und Hinwerfen des Schildes ohne Vorbehalt sprechen konnte.

¹⁷⁾ Wenn hier (14) *Gorgias* von *λόγος τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθεῖα λεχθεῖς* spricht, so ist das nicht einfach Gorgianismus, gorgianischer Parallelismus, sondern ein Zugestaendnis an das Schrifttum, an die Schule und Studierstube, an dem die Sophistik — in der Öffentlichkeit geboren, grossgezogen — hinsterben wird. — Der öffentliche Charakter der Sophistik wird gut betont in Joël's neuer Philosophiegeschichte (667 ff. 672, 699 usw.), natürlich aber ohne dass alle daraus fliessenden Konsequenzen, insofern sie bei der besonderen Frage der öffentlichen Meinung in Betracht kommen, wahrgenommen worden waeren. Hier würde sich die Gelegenheit bieten im Zusammenhange mit dem, was oben ausgeführt worden ist, über die *Illusionstheorie* des *Gorgias* zu sprechen (Diels, Vorsokr. 555, fr. 4 und 561 fr. 23; vgl. Pohlenz, *Nachr. Gött. Ges.* 1920 und Joël, a. a. O. 720); auf diese können wir aber nicht naeher eingehen.

Meinung forderte im Interesse des praktischen Zieles auch von den hochtrabendsten Aposteln der persönlichen Willkür eine weitgehende Anpassung; man konnte nicht alle Konsequenzen der übertriebenen Theorien ziehen, und die protreptischen Schriften kehrten mit nüchterner Einsicht zu den von der allgemeinen Auffassung empfohlenen Gedanken und Sitten zurück.¹⁸⁾ Die Ideale des *Kallikles* und *Thrasymachos* sind ebenso sophistische Gestaltungen, wie der *Ungenannte des Jamblichos* aus sophistischen Gedankenkreisen zu der Feststellung gelangt, dass der Gesamtheit gegenüber sogar die als Wunder erscheinende Persönlichkeit sich kraftlos erweisen wird (Diels, Vorsokr. 635).

Die Theorie der Sophistik ist ihrem Wesen nach eigentlich eine *Psychotechnik*. Das Endziel ist stets die Gewinnung des menschlichen Willens, sowohl in seiner individuellen, wie in seiner kollektiven Erscheinung, mit anderen Worten, eine im weitesten Sinne genommene „Seelenführung“. Der Sophist ist seinem Schüler gegenüber ein Psychagoge, damit dieser wieder zum Psychagogen sowohl Einzelner, wie der Massen werde. Die Verbindung des Könnens mit dessen praktischer Ausübung war für den Sophisten unmittelbar gegeben. Unsere modernen Psychologen haben dies lange Zeit hindurch ausser Acht gelassen und erst in jüngster Zeit hat sie der mit der deutschen Philosophie verbundene Amerikanismus wieder wahrgenommen und einer Systematisierung im grossen Style gewürdigt (*Münsterberg*). Die Kraft und die Schwäche der sophistischen Theorie beruht auf gleicher Weise in dieser Verbindung des praktischen Trachtens und des theoretischen Sinnes. Dieser verdankte sie ihre scharfen Beobachtungen, ihre oft tiefe Einsicht in die menschliche Natur, ihren von den Verschrobenheiten und Lügen einer idealisierenden Abstraktion freien Realismus; diese verhinderte aber auch zugleich, dass sie die Fundamentalbegriffe ihres Wissens in unvoreingenommener Klarheit und mit prinzipieller Sicherheit erkenne. Wir sollen von ihr auch nicht eine

¹⁸⁾ In dem neugefundenen Bruchstück des *Antiphon* (Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1906) hören wir die Weisung: „vor Zeugen“ den Satzungen die Ehre zu geben, sonst aber den Geboten der Natur zu folgen. Es ist dies die vollste Anerkennung, die der Bedeutung der öffentlichen Meinung entgegen gebracht wird (vgl. *Arnim*, Frankfurter Universitätsreden 1916. S. 5).

klare Fassung der Idee der öffentlichen Meinung verlangen. Sie stand jenem bunten Bilde, welches die öffentliche Meinung in der Mannigfaltigkeit ihrer Offenbarungen zeigt, ohnedies viel näher, als dass ihr dies hätte gelingen können. Ihre Betrachtungen beziehen sich auf Details; aber auch so sind sie von Bedeutung in der Geschichte der kollektiven Psychologie.

Die Doxatheorie der Rhetorik haben wir schon besprochen; in allgemeinerer Form hat der *Ungenannte des Jamblichos* nach den psychologischen Erfordernissen der Gewinnung des guten Namens geforscht (Diels, Vorsokr. 630). Nach ihm muss das Prestige als *Zwang* erscheinen, der die natürlichen Neigungen der Menschen, den Neid und das Misstrauen, bändigt. Und dass unsere Mitmenschen das vorteilhafte Denken über uns wirklich als Zwang fühlen, dazu ist erstens die *Konsequenz* unseres Benehmens und dann nicht zum mindesten eine gute Spanne *Zeit* nötig, in welcher sie sich dieses Denken angewöhnen. Die Feststellungen unseres Anonymus fassen gewiss nicht alle Bedingungen der Entstehung des Prestige zusammen; aber sie geben auf Grund richtiger psychologischer Beobachtungen nützliche praktische Winke.¹⁹⁾

In engem Zusammenhang mit der öffentlichen Meinung hat die sophistische Rhetorik auch dem Begriff des *καίρος* ihre besondere Aufmerksamkeit zugewendet; *Gorgias* hat ihm ein besonderes Buch gewidmet (Süss, a. a. O. 18). Wir müssen die Bedeutung des Wortes ganz im allgemeinen betrachten, wenn wir seinen *Zusammenhang mit der öffentlichen Meinung* verstehen wollen. Es ist hier nicht das gemeint, was stilistisch passend, zutreffend ist (diese beengtere Bedeutung erhält der Ausdruck erst bei den Späteren); auch handelt es sich nicht bloss um jene Opportunitäten der Stegreifrede, welche durch die *wechselnde Stimmung* der Zuhörerschaft dargeboten werden und durch den Redner ausgenützt werden müssen (vgl. jedoch die öftere Erwähnung des *καίρος*, der *ἐνκαιρία*

¹⁹⁾ Hier ist selbstverstaendlich noch nicht um die schaeferere begriffliche Abgrenzung des ganzen Fragenkomplexes zu tun (guter Ruf, Autoritaet, allgemeine Achtung, Prestige usw.); auch nicht um psychologische Analysen, für deren oft unnatürliche, gesuchte Subtilitaetenhascherei *Leopold's* Buch (A presztizs 1912, auch in deutscher und englischer Übersetzung) Beispiele bietet.

in der Abhandlung über das Lob der Improvisation des Gorgias-Schülers *Alkidamas*); Kairos bedeutet überhaupt die *Summe jener äusseren Umstände*, unter welchen wir uns in gegebener Zeit befinden, unter welchen unsere Worte gesprochen werden, unsere Taten sich abspielen, und von welchen deren Wirkung notwendigerweise bestimmt wird. Der Kairos löst das in der Zeit wechselnde Sein aus jenem Gesichtswinkel der Bewertung in seine Teile auf, welchen in diesem Sein das tätige Individuum seiner Umgebung gegenüber einnimmt. Er bedeutet die fixierte Gegenwart — meistens mit einem positiven Wertattribut versehen, also als „*günstige Gelegenheit*“ — dem „historischen Zeitpunkt“ gegenüber, der in der Gegenwart die Erinnerungen der Vergangenheit sucht (der „*moment*“ der Geschichtsphilosophie Taine's). Allgemeine Stimmung und öffentliche Meinung werden in der Summe der die Gegenwart ausmachenden Umstände eine wesentliche Rolle spielen. Eine sophistische Theorie hat es ermöglicht, dass der griechische Politiker das, was in dem Zeitgemässen als imponderabel erscheint, nicht nur unwillkürlich, sondern mit berechnender Bewusstheit in Erwägung bringe (s. das Argument der Korinther in Athen bei Thuk. 1, 42: das *zeitgemäss* gebotene Wenige kann mehr sein, als das Viele); dass der vor dem Gericht sprechende *Demosthenes* von den Athenern mit Bitterkeit feststellen konnte, dass bei ihnen das Prozessieren nicht minder Sache der momentanen Umstände, also der kollektiven Gefühle und Stimmungen, wie der sachlichen Wahrheit sei (parapresb. 3: δοκοῦσιν μοι ἅπαντες οἱ παρ' ὑμῖν ἄγωνες οὐχ ἥττον τῶν καιρῶν ἢ τῶν πραγμάτων εἶναι). Es bedeutet nicht viel, dass der Rhetor einer späteren Epoche (Dionysios von Halikarnass) meint, dass *Gorgias* nichts Erwähnenswertes über seinen Kairos vorbringen konnte. In jener späten Zeit konnte es die schulmässige Rhetorik nicht mehr verstehen, was einst die den Schwankungen der öffentlichen Meinung sich anpassende gute Gelegenheit bedeutet hat.²⁰⁾

²⁰⁾ Doch in Bezug auf die Demegorie konnte noch selbst ein *Plutarchos* in seinen politischen Ratschläegen (*Parangelmata politika*, 8) Gutes über die politische Bedeutung des Zeitgemaessen anderen nachsprechen: *ὅξεῖς γὰρ οἱ καιροὶ καὶ πόλλα φέροντες ἐν ταῖς πολιτείαις αἰγνίδια* (vgl. Polyb. 27, 18). Es ist nicht ganz richtig, wenn *Joël* in Anlehnung an *Süss* in der Geschichte der griech. Rhetorik von „einer Wandlung vom

Die Philosophie hat gewiss keinen Anlass zur Klage, dass der *Sokratismus* schon seinem inneren Wesen nach den Wandlungen der öffentlichen Meinung gegenüber einen ganz anderen Standpunkt eingenommen hat, als die Sophistik; dass er von jenen unabhängig seine Wahrheiten suchte, nicht zurückschreckend von ihrer Kritik, wenn ihm dies notwendig erschien und kühn trotzend mit der von ihrer Seite drohenden Macht. Wir wollen zu dieser allgemeinen Feststellung unsererseits nur so viel hinzufügen, dass jener sittlich hohe wissenschaftliche Standpunkt, mag er auch wie immer zum Heroismus der individuellen Haltung befähigt und gestärkt, und was immer für Aussichten der zukünftigen moralischen Entwicklung der griechischen Gesellschaft eröffnet haben, die Erkennung der tatsächlichen Gegenwart dennoch nicht in jeder Hinsicht gefördert hat. *Sokrates* wurde das Opfer seiner kritischen Unabhängigkeit, und der *Schüler* unternahm nur deshalb die Analyse der öffentlichen Meinung, um diese in die Atome des beleidigten individuellen Selbstgefühles und der Kränkung zu zerlegen (Apol. 23). Dann zeichnete er mit künstlerischer Erbitterung, um die Grösse des an dem Meister verübten Frevels fühlen zu lassen, das Bild der Vergangenheit: doch mit den umgestürzten Bildsäulen der einstigen, auch damals — zu seiner Zeit — noch angebeteten Götzen der öffentlichen Meinung (Gorgias, 515). Was dann Platons eigene Konstruktionen auf dem Gebiete der Staatskunst betrifft, so hat nach ihm die letztere stets eine gewisse Art der Züchtung bedeutet (Politikos, 241); die solcherweise gezüchteten Wesen aber pflegt man um ihre Meinung nicht zu befragen.

Leidenschaftsloser wusste von Anfang an *Aristoteles* die

objektiven Prinzip des *εἰς* zum subjektiven Prinzip des *καίρος* redet (a. a. O. 662 Anm.). Die beiden gehören nicht einer und derselben Erscheinungsfäche an, können sich also auch nicht ganz und gar decken. Allenfalls ist es sophistisch, wenn der Redner nicht so sehr auf Wahrscheinlichkeitsgründe, wie auf die zu erwartenden Stimmungen und Gefühlsausdrücke der Hörerschaft seine Rede aufbaut. — Dass *Kairos* in Rhetorik und Politik ein von der *Medizin* geborgter Ausdruck ist, habe ich in meinem Buche über die Wissenschaft der griech. Aufklärung (Hippokrates) angedeutet. Interessant würde es sein zu wissen, bei welcher besonderen Gelegenheit und im Zusammenhange mit welchen Ideen *Kairos* seinen Altar in Olympia erhalten hat. Stellte ihn vielleicht eine glücklich genesene Polis?

öffentliche Meinung betrachten. Doch sein die letzten Gründe und die konstanten Verbindungen suchender Geist hätte der öffentlichen Meinung die ihrer Natur und Bedeutung zukömmliche Aufmerksamkeit auch dann nicht zuwenden können, wenn die Probleme seines eigenen Interessenkreises das Denken des grossen Logikers und Systematikers von unmittelbaren psychologischen Beobachtungen weniger abgelenkt hätten. Wir sehen in der Tat, dass wie er in seiner *Rhetorik* sich nur gezwungenermassen nach den objektiven Mitteln der Beweisführung mit den Formen der Stimmungserweckung beschäftigt und auf die Erfordernisse des Vortrages nur geringschätzig Bemerkungen macht, auch seine *Politik* neben dem System der stetigen gesellschaftlichen Beziehungen die Mechanik des staatlichen Lebens nur nebenbei zu berücksichtigen pflegt. Es beginnt übrigens in seiner Zeit jener Wandel des griechischen Lebens, der die Träger des *Hellenismus* von der Betrachtung der öffentlichen Meinung — wenigstens was deren politische Form betrifft — immer weiter abseits drückt, weil er die einst heftigen Meinungskämpfe und grossen Meinungsgegensätze in gleichgehobelte Sitten eines friedlichen und geregelten Verkehres abilacht. Es wäre erwünscht, diese ganze Entwicklung, vor allem den Kampf des Sokratismus und der Sophistik, aus dem Gesichtspunkte der Frage der griechischen öffentlichen Meinung schärfer ins Auge zu fassen und in seinen Einzelheiten zu überblicken; die Lösung dieser Aufgabe würde aber den Rahmen dieser bescheidenen, terminologische Fragen vor Augen haltenden Einführung bei weitem überschreiten.²¹⁾

Dass *Aristoteles* — auf dem Höhepunkt der griechischen Theorie — überhaupt eine *Lehre* über die öffentliche Meinung nicht kennt, gedenke ich aus einer Stelle der *Nikomachischen Ethik* zu beweisen (1167a). An dieser Stelle hätte er den Begriff der öffentlichen Meinung unbedingt in Erwähnung bringen müssen. Er spricht auch von gemeinsamen Meinungen, Absichten, Beschlüssen der Staatsbürger, aber in einer Weise und in

²¹⁾ Gute Ansätze liessen sich dazu in den Werken *Pöhlmann's* finden (unter anderem: Sokrates und sein Volk. Hfst. Bibl. VIII. 1899 und: Aus Altertum und Gegenwart. Neue Folge: Das Sokratesproblem 1—117), die die soziale Seite des griechischen Kulturlebens immer stark hervortreten lassen.

einem Zusammenhang, dass dies selbst ein Beweis dessen ist, dass bei ihm der fragliche Begriff noch kein selbständiges Glied eines in seinen Teilen gut bestimmten und wohl geordneten Gedankenkomplexes geworden ist. Ich führe die Stelle in der von Rolfes besorgten Übersetzung an (Philosoph. Bibl. Bd. 5. 1911):

„Auch die Eintracht (*δμόνοια*) scheint eine Art von Freundschaft zu sein, daher sie nicht mit Gleichheit der Ansichten (*δμοδοξία*) verwechselt werden darf. Auch nennt man einträchtig nicht alle, die in irgend etwas Beliebigem, z. B. in astronomischen Fragen, übereinstimmen (*δμογνωμονοῦντας*), sondern man bezeichnet eine Stadt als einträchtig, wenn die Bürger über ihre Interessen einer Meinung sind, dieselben Absichten verfolgen, und die gemeinsam gefassten Beschlüsse auch zur Ausführung bringen (*διὰν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσιν καὶ τὰυτὰ προαιρῶνται καὶ πράττωσιν τὰ κοινῇ δόξαντά*). Einträchtig ist man also in Dingen, die dem Gebiet des Handelns angehören, und zwar in solchen, die wichtig sind und beiden oder allen zukommen können; so herrscht z. B. in einer Stadt Eintracht, wenn alle gemeinsam beschliessen, dass die Ämter durch Wahl zu besetzen sind, oder dass man sich mit den Lacedämoniern verbinden solle, oder wenn die ganze Bürgerschaft beschloss, Pittakos wolle die Staatsleitung übernehmen, als er auch selbst dazu bereit war. Wenn aber wie bei Zweien in den Phönizierinnen (des Euripides: bei Eteokles und Polyneikes) jeder selbst an der Spitze stehen will, herrscht Zwietracht. Denn das heisst nicht einträchtig sein, wenn beide wann immer nur dasselbe im Sinn haben,²²⁾ sondern wenn sie es auch bei derselben Gelegenheit²³⁾ verwirklicht sehen wollen, wenn z. B. sowohl das gemeine Volk als die Tugendhaften wollen, dass die Besten die Herrschaft haben; denn so geschieht allen nach Wunsch.“ Weiterhin stellt Aristoteles von der Eintracht fest, dass sie eine staatserhaltende Freundschaft sei, und er meint von ihr, dass sie nur unter Menschen von edler Gesinnung vorkomme, denn die persönliche Eigennützigkeit lässt sie unter den Unsittlichen unmöglich aufkommen.

²²⁾ Rolfes: „nur nach demselben trachten“ (Aristot. *ἐννοοῖεν ὁδῶποτε*)

²³⁾ Rolfes: „in derselben Person“ (Aristot. *ἐν τῷ αὐτῷ*)

Wir werden vor allem bemerken, dass Aristoteles — indem er die *Soziologie der identischen Ansichten* bespricht — manche feine Abgrenzung vornimmt, die bis zum heutigen Tage mit Dankbarkeit von den sich mit der Theorie der öffentlichen Meinung Beschäftigenden zur Kenntnis genommen werden darf (seine Worte kommen uns manchmal wie die Kritik einer vorhandenen Homonoia-Litteratur vor). Die Gleichheit der Ansichten genügt nicht, denn zur Entstehung eines sozialen Gebildes ist auch der *soziale Zusammenhang* der Menschen erforderlich. Dann handelt es sich nicht darum, dass wir über was immer einer Ansicht seien, denn das *exakte* Wissen (z. B. das astronomische) liegt jetzt ausserhalb unseres Interessenkreises. Drittens verlangt er, dass ausser der Gleichheit der Gedanken es auch eine *konkrete* Gelegenheit gebe, bei welcher sich diese Gedankengemeinschaft betätigen und verwirklichen kann (so verstehe ich das: τὸ ἐν τῷ αὐτῷ im unserem Texte). All dies gilt auch von der öffentlichen Meinung. Es wird dies alles von Aristoteles aber nicht über die letztere, sondern zur Erklärung jenes Begriffes gesagt, was das deutsche Sprachgefühl heutzutage mit „Eintracht“ übersetzt (Rieckher hat noch „Einmütigkeit“ gesagt in seiner Übersetzung), und was der grösste ungarische Politiker Széchenyi mit dem Worte „közlék“ — Gesamtseele — übersetzt haben würde. Was den modernen Menschen in dem Aristoteles'schen Text an die öffentliche Meinung erinnert, das erhalten wir nicht auf sich selbst gestellt, sondern nur im Zusammenhang mit dem Begriffe der Eintracht, als eine Art Vorbedingung, die aber verdeckt bleibt, von der man nicht weiter spricht. Beide Begriffe sind aber nicht identisch; der der Eintracht weist mehr auf die Sphaere der sittlichen Gefühle, der der öffentlichen Meinung auf die des Verstandes hin. Bei der Frage der Meinungsübereinstimmung interessiert den sich vor dem ewigen Bürgerkriege, der *Stasis* fürchtenden griechischen Patrioten vor allem die sittliche Seite. Diese fehlt auch bei der öffentlichen Meinung nicht (ohne eine Art von Eintracht ist keine öffentliche Meinung möglich), aber hier tritt sie nicht so gebieterisch hervor, wie bei der Homonoia des Aristoteles. Schon das griechische Wort selbst forderte den Philosophen zur Untersuchung der in dem Begriffe verborgenen Gedankenelemente auf (*ὁμόνοια*) bedeutet wörtlich den gleichen

Gedanken); aber er sieht nicht klar, dass er hiedurch mit einem solchen Kreise der Meinungsübereinstimmungen in Berührung kommt, welcher viel unabhängiger ist von dem unmittelbaren Handeln und der Reziprozität der Gefühle, als seine „Eintracht“. Letztere ist nur ein solch beengteres Gebiet der Gemeinschaft der Ansichten, wo — der Sprödigkeit unserer menschlichen Gefühle entsprechend — die Meinungsverschiedenheit einem nicht leicht versöhnbaren Gegensatze gleich kommt. Mit nichten ist es so bei der öffentlichen Meinung, der Gemeinsamkeit vielförmiger und leicht wechselnder Ideen, die in ihrem Kreise kleinere und grössere Unterschiede ohne der Notwendigkeit des Bruches zulässt. Die Gesichtszüge der öffentlichen Meinung kommen aber bei Aristoteles — verdunkelt von dessen der Homonoia — nicht zum Vorschein.

Auch die Details verweisen in diese Richtung. Warum ist bei Aristoteles die *δημοδοξία* oder aber die *δημογνωμοσύνη* ²⁴⁾ nicht ein Termin der öffentlichen Meinung geworden? Warum gleitet das Denken des Philosophen so rasch von den Meinungen auf die Absichten und deren Vollstreckung über, wo doch die Idee der unmittelbaren Aktivität sogar bei der politischen öffentlichen Meinung nicht notwendigerweise gegeben ist? Warum sollte denn auch in politischen Fragen jeder einer Meinung sein (wie dies hier Aristoteles im Interesse der Eintracht zu fordern scheint), wo doch eine der normalsten Eigenschaften der öffentlichen Meinung die ist, dass sie gegensätzliche Standpunkte neben sich nicht nur duldet, sondern in gewissen Sinne sogar voraussetzt? Die Abweichung von der öffentlichen Meinung bedeutet keine Stasis, sondern eine Minderheitsauffassung; die mit tyrannischer Ausschliesslichkeit auftretende öffentliche Meinung ist eine revolutionäre Erscheinung; nur wo das gegenseitige Verständnis vollkommen ausgeschlossen ist, kann selbst von einer Basis zur Bildung einer öffentlichen Meinung nunmehr so wenig gesprochen werden, wie von einer Eintracht (s. die Auslegung des Wortes „public“ bei Lowell). Im ganzen

²⁴⁾ Das Zeitwort *δημογνωμονεῖν* bezieht sich bei Thukydides auf volkische Eintracht (2, 97, 6), das Adjektiv *δημονῶμων*, wie bei Xenoph. Hell. 2, 3, 15 auf *Porteisolidaritaet* (8, 92, 2). Über *δολογεῖν δολογία ἐξ δολόγου* (Polyb. 3, 91, 10), *δολογούμενως* werden wir in einem anderen Zusammenhange sprechen.

müssen wir aber den Untergang der griechischen Homonoia-Litteratur, die schon mit dem Sophisten *Antiphon* begann, bedauern, denn sie würde — wegen der Verwandtschaft der in Frage stehenden Begriffe — auf manche interessante Punkte der der öffentlichen Meinung zugekehrten Seite des griechischen Denkens Licht verbreiten.

Es ist übrigens fraglich, ob jene *kollektivpsychologischen* Ansichten, zu welchen sich Aristoteles bekannte, dazu geeignet gewesen wären, um sich — unter günstigeren Bedingungen — zu einer des grossen Mannes würdigen Theorie über die öffentliche Meinung abzurunden. An anderer Stelle habe ich diese Ansichten bereits behandelt (Társadalomtudomány, I. évf. 1. sz. 2. 1.); hier will ich nur kurz auf sie hinweisen.

Der Stageirit bewertet die *kollektive geistige Leistung* unter gewissen Bedingungen höher als die des auch noch so bedeutenden einzelnen Individuums; „die Masse urteilt in vielen Fällen richtiger, wie irgendjemand als einzelner Mensch“: so lautet der Satz in seiner schärfsten Formulierung (Pol. 1286a 30).²⁵⁾ Die Begründung erhalten wir nicht in erklärenden Ausführungen, sondern in Analogien; Aristoteles sucht die Richtigkeit seines Satzes durch *drei* verschiedene Bilder zu illustrieren (1281a und ff.). Auf ein *Picknick* wird mehr und besseres zusammengebracht, als das reichlichste Gastmahl des Einzelnen bieten kann. Dies ist die „Überzeugung der Summierung der Vernunft“, wie es *Eucken* nennt (Die Lebensanschauungen der grossen Denker³ 75). Doch damit will Aristoteles eigentümlicher Weise und gegen seine Gewohnheit Quantität zur Qualität summieren, was in der ganzen Geschichte des menschlichen Denkens ebensowenig gelungen ist, wie Qualität zur Quantität zu degradieren (dies bemerkt richtig L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philos. 405).²⁶⁾ Das zweite Bild — zu dem ersten

²⁵⁾ Im rechten Gegensatz dazu meinte schon *Euripides* (Antiope, 220 fr.): σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χεῖρας νικᾷ · σὺν δ' ὄχλῳ δ' ἀμαθία πλείστον κακόν und in Anlehnung an den Dichter glaubt auch der Historiker *Polybios* dass: μία ψυχὴ τῆς ἀπάσης ἐστὶ πολυχειρίας ἐν ἐνίοις καιροῖς ἀνυστικωτέρα (8, 3, 3 vgl. mit 1, 35, 4). Bei der „vielhaendigen“ Menge liefert das ursprüngliche Bild die Cheirostonie der Volksversammlung.

²⁶⁾ Vgl. auch was ich in meiner oben genannten Abhandlung von dem italienischen *Gabelli* anführe über die gemeinte Vereinigung der Vernunft-

kaum stimmend — vergleicht den bedeutenden einzelnen Menschen mit einem idealisierten *Gemälde*; seine Schönheit beruht in der Harmonie der Teile, was jedoch nicht ausschliesst, dass andere gesondert, für sich keine schöneren einzelnen Körperteile besitzen könnten, wie er. In Bezug der kollektiven Arbeit, bei der versammelt gedachten Masse, bedeutet dies so viel, dass dort auf irgendeine Art noch vorzüglichere Eigenschaften zur Geltung kommen können, als die des bedeutenden Einzelnen sind. Aristoteles hätte Recht, wenn sie wirklich zur Geltung gelangen könnten. In diesem Falle lässt aber der Philosoph jene engen Grenzen ausser Acht, zwischen welchen die Verstandesarbeit der Masse sich überhaupt äussern kann; die Masse kann statt einem differenzierteren und gut begründeten Urteil nur eine in ein ja oder nein verdichtete Antwort geben (people can say only yes or no, hören wir von dem klar sehenden Amerikaner). Das dritte Bild setzt uns eine mit *Ersatzstoffen* gemischte und durch sie *vermehrte* Speise vor; nach Aristoteles kann diese entsprechender, weil nützlicher sein, als die kleinere Quantität des reinen Nahrungsstoffes. Wenn wir den Vergleich auf unsere Frage anwenden, so müssen wir sagen, dass es von der Führung, von der Qualität der Führer abhängen wird, was jenes zur Vermehrung der Zahl gebrauchte Menschengefüllsel denn eigentlich bedeutet, ob es das Zahlenverhältnis des richtigen oder unrichtigen Standpunktes verstärken wird. Es weiss jedoch in anderem Zusammenhange Aristoteles sehr wohl, dass verworfene Demagogen die Ursache sind, wenn statt dem Gesetz das Psephisma (der Volksbeschluss) regiert; denn im Falle ihrer Führerschaft ist zwar das Volk der Herr über alles, aber die Herren der Volksmeinung sind sie (s. das Motto dieser Abhandlung).

Zeller fand das Raisonnement des Aristoteles noch für sehr „scharfsinnig“ (II. 2², 716, 2); aber bei der heutigen Kenntnis der gesellschaftlichen Erscheinungen ist es fast unmöglich, die Unrichtigkeit des Aristoteles'schen Satzes nicht zu erkennen (s. die Kritik des sicherlich nicht antidemokratischen

kraefte in der Masse: le forze degli uomini uniti *si elidono e non si sommano*. Hier wird dem aristotelischen Satze ein vollstaendiger Gegensatz von der modernen Massenpsychologie entgegenstellt.

Gomperz, Griech. Denker III,¹⁻²274). Hätte nur Aristoteles der eben jetzt angeführten, richtig beobachteten und bestimmten Wahrheit über die Demagogie weiter nachgespürt, so hätte er den Grundfehler, der in seinen Gedanken und Bildern über die kollektive Arbeit steckt, leicht vermeiden können: dynamisch, d. h. in näher nicht bestimmbarcn Werten und Verhältnissen sich entfaltende kollektive Kräfte auf mechanische Weise ausrechnen zu wollen. Aber der grosse Logiker ergeht sich bei solchen Gelegenheiten in Konstruktionen; gerade so, wie er eine Konstruktion vollzogen hat, als er entgegen aller Erfahrung meinte, dass die Grosstadt durch die Mittelklasse vor Revolutionen bewahrt wird (s. Hasbachs Erklärungsversuch: Die moderne Demokratie 403). Nur einzelne Soziologen vom Schlage eines *Gumplovicz* bezeichnen den Majoritätsgedanken des Aristoteles im Tone des Beifalls für „ganz modern“ (Gesch. der Staatstheorien, 58).²⁷⁾ Wenn Aristoteles wirklich so ganz modern gewesen wäre, hätte er auf Grund seiner Auffassung von der höheren Intelligenz der Masse — den Anforderungen des heutigen Demokratismus vollkommen entsprechend — leicht zu der Behauptung gelangen können, dass der Staat von dem höchsten Verstandesfaktor, von der uns alle umfassenden öffentlichen Meinung geleitet werden müsse. Aristoteles war aber glücklicherweise kein moderner Mensch; die gemeinsame geistige Arbeit der gesetzgebenden oder rechtsprechenden

²⁷⁾ Dass v. *Wilamowitz-Moellendorff* in seinem *Lesebuche* unsere Stelle der aristotelischen Politik unter dem Titel „Berechtigung des Majoritätsprinzips“ ohne sachlichen Kommentar für die deutsche Jugend abdrucken liess, haette Bedenken erregen sollen. Gerade unsere Stelle ist wenig geeignet „das Wesen der Dinge und die ewig gleichen Grundbedingungen und Endziele der Gesellschaftsordnung unbeirrt durch die Fülle des modernen Lebens und die Schlagworte der modernen Parteimeinungen kennen zu lernen“ und noch weniger taugt sie dazu, dass der Jüngling „an denkwürdigen, leicht und voll übersehbaren Lösungsversuchen sein Urteil bilde und seine Gesinnung befestige“ (Vorrede VIII.). Das beigebrachte Goethe-Zitat: „Das Publikum hat im Einzelnen unrecht, im Ganzen immer recht“, kann den jugendlichen Leser für den Mangel eines sachlichen Kommentars umsoweniger entschädigen, da das Wort *Publikum* in psychologischer Beziehung von keiner unzweideutigen Bedeutung ist, und weil das so Bezeichnete dem *ὄχλος* des Aristoteles (der griechischen „Masse“) nicht einfach gleich zu setzen ist.

Masse, wir mögen uns ihren Verlauf wie immer vorstellen und ihre Ergebnisse wie immer bewerten, ist noch keine — öffentliche Meinung.

Der Mangel des Begriffes, des Termins und der Theorie der öffentlichen Meinung in dem griechischen Bewusstsein und der griechischen Umgangssprache liess seine Wirkung notwendigerweise auch auf dem Gebiete der *politischen Praxis* fühlen. Heutzutage ist eine der häufigsten, wirksamsten Waffen der politischen Reden: sich auf die öffentliche Meinung zu berufen. Im Parlament bedient sich ihrer hauptsächlich die Opposition, um der „Willkür“ der Regierung gegenüber den „Volkswillen“ in die Schranken zu rufen; in Volksreden wird sie mit der leichtgläubig hingenommenen Illusion angewendet, dass jeder, auch die Nichtanwesenden notwendigerweise so denken müssen, wie der Redner und die sich an seiner Rede Begeisternden. Der in seiner eigenen Person souveräne griechische Demokrat hätte allerdings kaum Gelegenheit gehabt, dass er entweder nach oben mit der öffentlichen Meinung drohe, oder nach unten durch sie Waffengenossen suche; und dies war vielleicht einer der schwerwiegendsten Gründe, warum im griechischen Bewusstsein und Sprachgebrauch der klar erfasste Begriff der öffentlichen Meinung nicht hat aufkommen können. Ausserdem wäre es aber noch immer möglich gewesen, dass jemand in der Volksversammlung unmittelbar vor der Abstimmung damit argumentiere, dass in ihren vorhergehenden Besprechungen und Beratungen die Ansichten über die behandelte Frage sich bereits herausgebildet hätten. Wenn diese Art der Argumentation nicht zu dem Gewohnten gehörte, dann bedeutet das so viel, dass die Griechen — wenigstens in diesem Kreise der Gedanken — nicht frei über jene Fertigkeit des Denkens verfügt haben: die individuelle Meinung durch die der Gemeinschaft zu stützen; weil eben ihre Reflexion — im allgemeinen gesprochen — noch nicht zum modernen Gedanken der öffentlichen Meinung vorgedrungen war. Dieser Umstand musste sich im ganzen Aufbau, in der ganzen *Technik der politischen Reden* zeigen, in Verbindung mit jener Eigentümlichkeit gleicher Richtung, dass der griechische Politiker bei dem Mangel enger Parteiorganisationen auch nicht in dem Namen seiner Partei zu sprechen pflegte. Ich nehme meine Beispiele aus *Thukydides*, aus den Reden des

Kleon und *Diodotos*, die sie in der berühmten Angelegenheit der Mytilenaiern gesprochen haben (3, 36—49).

Die Beratung war zu Ende. Der Volksbeschluss hat das grausame Urteil, welches sogar unter den verwilderten Sitten des peloponnesischen Krieges ungewöhnlich klang, ausgesprochen: jeder erwachsene Mann soll hingerichtet, die Frauen und die Kinder als Sklaven verkauft werden (v. Chr. 427). Paches hat sich mit seinem Schiffe auch schon entfernt, um das Urteil zu vollstrecken. „Aber den folgenden Tag — wie Thukydides sagt — kam sie plötzlich Reue an; sie überlegten noch einmal, wie grausam und schwerwiegend der Beschluss wäre, statt der Schuldigen eine ganze Stadt dem Untergange zu weihen. Als nun die anwesenden Gesandten der Mytilenaiern und die Athener, welche sie unterstützten, dies bemerkten, so veranlassten sie die Staatsbeamten, noch einmal zur Abstimmung schreiten zu lassen. Man überredete diese umso leichter dazu, weil *auch sie wohl wussten, dass die Mehrzahl der Bürger wünschte* (καὶ ἐκείνοις ἐνδηλον ἦν βουλόμενον τὸ πλεον τῶν πολιτῶν), es möchte ihnen Jemand zu neuer Beratung der Sache Gelegenheit geben.“ Das heisst so viel — die Worte des Thukydides in die moderne Sprache übersetzt —: die Behörde Athens hat bemerkt, dass die Wiederaufnahme der Frage *von der öffentlichen Meinung* gefordert wird. Die Versammlung wurde auch zusammengerufen, und jetzt sprach Kleon für den ersten Beschluss, Diodotos, der Sohn des Eukrates, gegen ihn.

Den mit dem Begriff und dem Wort der öffentlichen Meinung operierenden modernen Rednern würde die Situation den Inhalt und den Ton der Reden fast gebietend vorschreiben. Wenn wir für die zweite Sitzung die Frage der Legalität ausschalten (diese wird auch garnicht aufgeworfen), so müsste Kleon sagen, dass die *wahre* öffentliche Meinung durch die erste Abstimmung bereits zum Ausdruck gelangt ist, während Diodotos dies bezweifeln müsste. Der erstere müsste, wenn er den Stimmungswechsel auch wahrgenommen (37: ἐν τῇ νῦν ὑμετέρᾳ μεταμελείᾳ) und dem Volke nebenbei ein Scheltwort über seine Wankelmütigkeit auch nicht erspart haben würde, dies alles dem bereits geäusserten Volkswillen gegenüber als eine bedeutungslose Laune hinstellen; Diodotos müsste — um mich so auszudrücken — sich gerade an diesen Stim-

mungswechsel anklammern mit der Nachweisung dessen, dass die frühere Minderheit sich als die Trägerin der wahren öffentlichen Meinung erwiesen hat. Kleon müsste — um auch das allgemeinste zu betonen — auf den konservativen Hang des Volkes appellieren, Diodotos hingegen das Richtige an einem wohlüberlegten Meinungswechsel hervorheben. Gerade das *Gegenteil* lesen wir aber in den von dem Historiker konstruierten Reden. Kleon lästert — höchst unpolitisch — das wankelmütige, traditionsfeindliche athenische Volk (es sollte aber eben von seinem Standpunkte dies keineswegs sein!); Diodotos hingegen lobt die starre Standhaftigkeit jener Redner, die ihre Meinungen auch dem Volkswillen gegenüber aufrechterhalten (dies tut nun aber eben sein Gegner, Kleon!). Die Rede Kleons wird nicht durch den Erfolg der vorgehenden Tage bestimmt, sondern von der Furcht vor der Gegenwart eingegeben; Diodotos nützt nicht die Vorteile der Gegenwart aus, sondern wird zum Lobredner des Vergangenen auch in solchen Fällen, wo die Konsequenz der Stellungnahme durch einen Erfolg nicht gerechtfertigt wurde. Welch andere Form hätten diese Reden annehmen müssen, wenn ihr Standpunkt und ihre Art zu argumentieren von Gedanken bestimmt worden wäre, die auf dem *Begriffe* einer nicht nur lebhaft empfundenen, sondern auch mit *Kunst* gehandhabten öffentlichen Meinung beruhen!²⁸⁾

Das über die Haltung des *Kleon* Bemerkte muss umso mehr befremden, weil es sich eben von selbst geboten hätte, dass der wahre Mann und bis auf unsere Tage der Liebling des sich mit der öffentlichen Meinung so oft berührenden „common sense“ an die konservativen Neigungen das athenischen Volkes sich wende, wie denn solche Neigungen keiner Bürgerschaft abgehen; gerade in dieser Rede führt er als

²⁸⁾ Doch ist es nicht ohne Interesse festzustellen, dass — laut *Thukydides* — die grosse Bedeutung der Schlagwörter schon den Politikern der Zeit des peloponnesischen Krieges vollkommen bekannt war. Wir lesen bei ihm in dem berühmten Kapitel über die Kriegssitten (3, 83): *οἱ γὰρ ταῖς πόλεσι προστάντες μετ' ὀνόματος ἐκότεροι εὐπρεποῦς, πλήθους τε ἰσονομίας πολιτικῆς καὶ ἀριστοκρατίας προτιμήσει, τὰ μὲν κτλ.* Also das zum Ködern der politischen Meinung bestimmte Schlagwort heisst im Griechischen *ὄνομα εὐπρεπές*. Die Beispiele des Th. liessen sich aus dem Lager beider Parteien leicht vermehren.

seine tiefste politische Überzeugung aus, dass ein geringerer Verstand den Staat besser zu regieren weiss als der grössere, und der geringere Verstand — könnten wir hinzusetzen — auch unter seinen Mitbürgern der häufigere Fall gewesen sein mag. Anstatt dessen werden aber die guten Athener in seiner Rede bis zu dem Grade als *Individualisten* geschildert, dass unter ihnen — die Richtigkeit der These vorausgesetzt — die Möglichkeit der Entstehung der öffentlichen Meinung sozusagen aufgehoben gewesen wäre (besonders 38, 5. ff.). Und fast mit ähnlicher Tendenz klügelt seine rednerischen Beweismittel auch sein Gegner, Diotimos aus. Im Zusammenhang mit dem zum Unheil des Staates ausgefallenen Volksbeschlüssen wirft er auch die Frage der *Verantwortung* auf, die in jener Zeit bereits nicht mehr ein unbekannter Gegenstand der politischen Theorie gewesen ist (vgl. (Xen.) Ath. pol. 2. 17; Kalinka beruft sich auf unsere Stelle nicht). Nach ihm ist es deshalb eine Ungerechtigkeit bloß den Berater zur Verantwortung zu ziehen, weil seiner *einzigen* Ansicht *viele* Ansichten der Abstimmer gegenüberstehen (Ende 43). Auf diese Weise hat er aber die öffentliche Meinung, welche sich als Einheit offenbart und etwas bedeutet, in ihre Elemente aufgelöst und auch vernichtet. Hier hat die politische Praxis selbst, wenn auch nicht einwandfrei, so doch richtiger gesehen. Die Thebaner weisen zwar die Verantwortung für den Vorschlag ihres Gesandten im peloponnesischen Bundesrate von sich, weil Erianthes nur ein einzelner Mensch sei (*εἰς ἀνὴρ*); sie nehmen aber andererseits die Verantwortung für ihren Volksbeschluss eben deshalb auf sich, weil der ganze Staat, d. h. die Gemeinschaft der Bürger für ihn gestimmt hat (*ἅπανα ἡ πόλις* = *ἡ πόλις* Xen. 3, 5, 8).

*

* *

Daraus aber, dass die Politiker nicht mit der öffentlichen Meinung argumentiert haben, richtiger, dass Thukydides sie nicht damit argumentieren lässt,²⁹⁾ folgt noch nicht, dass der

²⁹⁾ Hat Thukydides nicht — von seiner *sophistischen* Bildung bestimmt — die allgemeine Denkungsart der athenischen Politiker *individualistischer* hingestellt, wie diese bei Beobachtern und Lenkern des praktischen Lebens überhaupt sein konnte? Der Verdacht kann kaum unterdrückt, wenn auch

Geschichtschreiber und seine Gefährten sie nicht hätten für uns beobachten und beschreiben können. *Beobachtung* und *Beschreibung* sind selbstverständlich auch hier der höheren Begriffsbildung und Theorie vorangegangen. Das Interesse haben hauptsächlich die ausserordentlichen Erscheinungen: die gebieterischen Stimmungen und launenhaften Stimmungsumschläge aussergewöhnlicher, revolutionärer Zeiten auf sich gezogen. Und der in dem peloponnesischen Kriege gereiften *Geschichtsschreibung* bot sich wirklich eine reichliche Gelegenheit, um die oft alles hinwegfegende Kraft der öffentlichen Meinung einem Studium zu unterwerfen.

Das Beispiel eines gut beobachteten und in klaren Worten vorgetragenen Wechsels der öffentlichen Meinung bot uns oben der thukydideische Bericht. Die Beispiele lassen sich vermehren (wir müssen bloss in den Lexicis der Historiker Wörter wie *ἀλλοιοῦσθαι*, *ἀλλοιότεροι*, *μετάστας*, *μετάθεσις* usw., nachschlagen; wenn von Demokratien die Rede ist, so vergessen wir die Reue ausdrückende Wendung *μετέμελε δὲ αὐτοῖς* nicht!). Wo der Verwahrer und die Hauptquelle der öffentlichen Meinung zugleich die sich zur Volksversammlung umgestaltende *Masse* ist, wie in den Demokratien, dort kann eine Stabilität kaum in Vorstellung gezogen werden. Die natürlichen Schwankungen der Masse übergehen auch auf die öffentliche Meinung; letztere wird nichts anderes sein, als ein getreuer Gradmesser veränderlicher Massenstimmungen. Wenige Sätze hören wir so häufig und in einer so abgeschlossenen Form von den Beobachtern des griechischen öffentlichen Lebens, wie den, welcher sich auf die Wankelmütigkeit des Volkes, insbesondere auf die des athenischen Volkes bezieht. Dieser Satz ist kein rein ethnographi-

nicht hinlaenglich begründet werden. Uns kommt es ohnehin nur auf die Wahrnehmung dessen an, dass das Vorhandensein oder der Mangel eines solchen Schlagwortes wie das der öffentlichen Meinung den ganzen Charakter der politischen Debatten stark beeinflussen wird. Hier knüpft sich der Mangel des griechischen Denkens an jene entwicklungsgeschichtliche Erscheinung an, welche von der Geschichtsphilosophie *Lamprechts* gut betont wird, dass naemlich eine primitivere, noch mehr in kollektivistischer Weise lebende Zeit in Formen einer individualistischen Psychologie, und im vollen Gegensatz dazu, unsere mehr individualistische Gegenwart mit Zuhilfenahme einer Kollektivpsychologie über die gesellschaftlichen Dinge nachdenkt.

scher (auch wenn er einer sein wollte), denn er birgt auch jene Wandlungen (ja vor allem vielleicht eben diese) in sich, durch welche die Masse *ihrer eigensten Natur gemäss* im Rahmen stürmischer Volksberatungen eine oder die andere ihrer früheren Ansichten oder Vorlieben durch einen launenhaften Einfall bestimmt endgültig im Stiche gelassen hat. Des Bildes der stürmischen See hat sich unter anderen auch Demosthenes bedient (19, 135: seine Anwendung wird hier natürlich vom grossen Demokraten dem „misodemen“ Gegner, Aischines zugeschoben): von jenen, die noch auf den Höhen der Wellen schwimmen, „kommt der eine, der andere geht; um das Gemeinwesen kümmert sich keiner, er denkt gar nicht daran.“ Die Worte des Demosthenes — *ὁ μὲν δῆμος ἐστὶν ἀσταθμητότατον πρᾶγμα τῶν πάντων καὶ ἀσυνθειώτατον* — rufen uns einen modernen Kunstaussdruck in Erinnerung, welchen heutige Kritiker des Demokratismus wegen der Zusammenhaltlosigkeit und dem Mangel an Stetigkeit auf diesen anzuwenden pflegen: das französische *incohérence*.³⁰⁾

Sehr häufig wird die öffentliche Meinung durch Ereignisse modifiziert. Sie ist ohnedies auch mehr das Resultat der Situation, der äusseren Zustände und Umstände, als das des willkürlich und zielbewusst arbeitenden Bewusstseins.³¹⁾ Bei uner-

³⁰⁾ Nach Appianos (b. c. 3, 20) hat *Antonius* den *Octavianus* mit dem Demosthenes-Zitat auf die Unstandhaftigkeit der Popularität aufmerksam gemacht bei Gelegenheit ihrer Unterredung in seinem römischen Park. — Die Demokratie mit dem Bilde der unruhigen, ewig dahin brausenden Wellen zusammenzubringen ist so alt wie die Demokratie selbst. Wir können das *χείμαρρος ποταμός* des *Herodotos* (3, 81) und das *θύναχτος* des *Aristophanes* (Lysistr. 170) anführen, wozu auch die weit ausgemalte Schilderung des *Polybios* vom „Fahrzeuge ohne Herren“ gut stimmt (6, 44), eine Schilderung, der wir aber mit ihrem „abgesetzten Steuermann und ihren das Kommando führenden Packknechten“ schon in der *theognidischen* Poesie begegnen (667 ff.). Man vergleiche zu alledem auch das von *Scipio Africanus* maj. bei Gelegenheit einer Soldatenmeuterei u. dann wieder von einer aitolischen Gesandtschaft vor dem römischen Senate gebrauchte Bild: die Masse das ruhige Meer, die Anführer die Winde auf ihm (Polyb. 11, 29 = Liv. 28, 27; Polyb. 22, 14 = Liv. 38, 10). Solchen auch in kulturhistorischer Beziehung interessanten Bildern der Phantasie und deren historischen Zusammenhängen bis auf den heutigen Tag sollten unsere Philologen mehr Aufmerksamkeit zuwenden, wenn sie schon Tropik betreiben.

³¹⁾ Dieser Gedanke wird von *Dicey* (Leçons sur les rapports entre

warteten Ereignissen ist auch die *Form* nicht gleichgültig, in welchen diese allgemein bekannt werden. Auch dem Griechentum war manch geschicktes Mittel der Kriegsführung und Diplomatie bekannt, um Freudenbotschaften zur richtigen Zeit, Trauerbotschaften nur allmählich und nicht mit katastrophaler Wirkung in das allgemeine Bewusstsein gelangen zu lassen. Ist dies dennoch geschehen, so hat auch die späte Nachwelt dessen Erinnerung bewahrt; die Anekdote vom Barbier von Peiraieus erzählt für alle Zeiten, auf welche Weise die Athener das sizilische Unglück erfahren haben (Plut. Nikias 30). In *kriegerischen*, unruhigen Zeiten ist aus dem Gesichtspunkte der Gestaltung der öffentlichen Meinung die zeitweilige Bedeutung der *ungewissen* oder *falschen* Gerüchte keine geringere, wie die der wahren Nachrichten (s. hierüber die Plauderei W. Bauers: Der Krieg und die öffentliche Meinung, 13). Demosthenes hat viel zu tun gehabt mit den *Neuigkeitskrümern* (οἱ λογοποιοῦντες 4, 49 und 6, 14), und schon früher hat Thukydides eine wahre Psychologie der tendenziösen *Märchenmacherei* vorgetragen (in der Rede des Athenagoras aus Syrakosai: 6, 36).

Die keinen Widerspruch duldende *Gewalt der öffentlichen Meinung* konnte dem Athener die Entstehung *des sikelischen Krieges* bezeugen, und was wir noch heutzutage von jener Gewalt erfahren, das spricht letzten Ursprungs von der Bewusstheit des athenischen Erlebnisses. Auch wer das heftige Verlangen der Menge nicht teilte — hören wir — schwieg, um nicht der Böswilligkeit beschuldigt zu werden (Thuk. 6, 24). Denn Nikias ermutigte mit geringem Erfolg die Teilnehmer der entscheidenden Volksversammlung, dass sie sich um die neben ihnen sitzenden „*Stimmungsmacher*“ (παράκλειστοί) nicht kümmern und dass sie ohne Furcht vor der Beschuldigung der Feigheit ihre Stimmen abgeben sollen (6, 13). Gleichgültig konnten auch nur wenige verbleiben; das Fieber der öffentlichen Meinung hat Arme und Reiche derart mit sich gerissen, dass diese freiwillig ihr Vermögen, jene ihre persönlichen Dienste angeboten haben (bei dem nach *Ephoros* arbeitenden Diodoros:

le droit et l'opinion publique en Angleterre au cours du dix-neuvième siècle, übers. vom Engl. 24) gut hervorgehoben: L'opinion publique elle-même est beaucoup moins le produit du raisonnement et de l'argumentation que des *circonstances* dans lesquelles les hommes se trouvent placés.

13, 2, 2). Rücksichtsloser offenbarte sich der Terror der öffentlichen Meinung im *Feldherrenprozesse* nach der Schlacht bei den *Arginusen*. Hier legt *Xenophon* Zeugenschaft von der für Kollektiverscheinungen erwachten Aufmerksamkeit des Historikers. Wer im Interesse der unglücklichen Rottenführer das Wort zu ergreifen wagte, wurde unbarmherzig niedergeschrien; als Euryptolemos seinen Gegenantrag einreichte, schrie die Menge ihm zu, dass es „unerträglich sei, dem Volke nicht zu gestatten, das zu tun, was es will.“ Das war die berühmte Sitzung, in welcher Sokrates als Prytane seine Mithilfe verweigerte. Die Stimmung vorbereitenden Machenschaften fehlten auch bei dieser Gelegenheit nicht; die Parteigänger des Theramenes sorgten dafür, dass die in Trauerkleidern und mit geschorenem Kopf einhergehenden Teilnehmer der zu jener Zeit gefeierten Apaturien in grosser Menge die Ekklesie besuchen, scheinbar als Verwandte die unbestatteten Opfer der Seeschlacht beweinend (Xen. Hell. 1, 7).

Das Gegenteil des durch die öffentliche Meinung ausgeübten Zwanges ist *die Terrorisierung der öffentlichen Meinung*. In den Wirren des peloponnesischen Krieges sind die Athener auch damit bekannt geworden und sie schildern uns ihre Erfahrungen in lebhaften Farben. *Perikles* hat schon im ersten Jahre des Krieges alle Zusammenkünfte eingestellt, „damit bei solchen Gelegenheiten nicht statt der Vernunft die Leidenschaft ihr Ratgeber sei“ (Thuk. 1, 22). *Die Verstümmelung der Hermen* — in der heikelsten Phase des Krieges — verursachte eine solche Unruhe und zog eine solche inquisitorische Überwachung nach sich, dass nach dem Berichte des *Andokides*: „als der Herold den Senat in die Versammlung rief und die Fahne sich senken liess, auf das nähmliche Zeichen hin die Ratsherren den Saal betraten und die anderen sich vom Markte flüchteten, in der Furcht, dass jetzt an ihnen die Reihe wäre“ (myst. 36). *Thukydides* charakterisiert die dem Staatsstreich vom Jahre 411 unmittelbar vorhergehenden Zeiten folgendermassen: „Damals wurde noch das Volk und der durch das Bohnenloos gewählte Senat versammelt. Allein es kam nichts zur Beratung, als was den Parteimännern der Oligarchie (τοῖς ξυνεστῶσι) gut dünkte. Auch die Sprecher gehörten zu denselben, und sie hatten es zuerst durchgesehen, was jemand zu sagen sich an-

schickte (also eine präliminäre *Zensur!*). Keiner von den Übrigen widersprach, weil sie die grosse Zahl der Parteimänner kannten und fürchteten. Wenn aber Einer doch sich widersetzte, so wurde er bald auf eine geschickte Weise aus dem Wege geräumt. Gegen die Täter wurde keine Nachforschung angeordnet, oder wenn sie auch verdächtig waren, über sie keine Rechenschaft verhängt! sondern das Volk verhielt sich ruhig, und zwar so eingeschüchtert, dass es, keine Gewalt zu erleiden, für einen Gewinn hielt, wenn es auch schweigen musste“ (8, 66).³²⁾

Dann folgte die Herrschaft *der Dreissig*. Sogar den Philosophen war es nun verboten, mit ihren Schülern zu verkehren (Xen. Apomn. 4, 4). Die Stätte der Volksversammlung stand leer; Theramenes aber, der einstige Führer und Verführer der öffentlichen Meinung, wird trotz der besseren Einsicht des Senats im Namen bewaffneter Terroristen vom Altare der Bule zum Richtplatz geführt. *Xenophon*, der an unerwartete, ergreifende Szenen gewöhnte Condottiere, erzählt uns dies mit Worten die den höchsten dramatischen Schwung seiner an Zeit langen, an Werken reichen Schriftstellerei aufweisen (Hell. 2, 3, 50 ff.).³³⁾

Nicht unbedingt, auch nicht erwünschterweise entsteht heutzutage die öffentliche Meinung an öffentlichen Versammlungsstätten; bei den Griechen aber bedeutete die leere und stumme *Agora* ihren endlichen Tod. Das griechische Leben war ein Pleinairleben; es will bis heute nur als solches verstanden werden.

³²⁾ Die Beschreibung, die Thukydides von der *in den Formen einer Demokratie* sich geberdenen oligarchischen Schreckensherrschaft gibt, erlaeutert gut die Worte des bekannten Gesetzes aus *Ilion*, welches gegen die Tyrannis abgefasst wurde: *ἐάν τις ἐν ὀλιγαρχίας κακοτεχνῶν περὶ τοὺς νόμους βουλὴν αἰρῇται ἢ τὰς ἄλλας ἀρχὰς ὡς ἐν δημοκρατίᾳ θέλων διαπράσσειν τεχνάζων, ἄκυρα εἶναι καὶ τὸν τεχνάζοντα πάσχειν ὡς ἡγεμόνα ὀλιγαρχίας* (Dittenberger, Or. Gr. I. 218, 111). Also die Schönmacherei mit den Formen soll nicht über die Sache tauschen und nicht vor der Strafe schützen!

³³⁾ Kritias stellte verwegene junge Maenner mit Dolchen bewaffnet vor den Augen des Rats an die Schranken. Sie representeren nun die *öffentliche Meinung*: „sie würden es nicht gestatten — sagt Kritias — wollten wir den Mann aus unseren Haenden lassen, der ganz offenbar die Oligarchie zu stürzen sucht.“ Wer wird nicht bei den *δρόφρακτα* des athenischen Rathhauses an die ganz aehnliche Institution der französischen Revolution, an die Barriere des Konventes erinnern?

ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REGIAE UNIVERSITATIS FRANCO-JOSEPHINAE.

Sectio: PHILOSOPHICA. TOM. I. FASC. 2. Redigit: GEORGIUS de BARTÓK.

G O N D O L A T O K
A NEVELÉSTAN ÉRTÉKELMÉLETI
MEGALAPOZÁSÁHOZ

IRTA:

VARGA BÉLA.



SZEGED,

SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R-T.

1922.

ACTORUM
Sectionis Philosophicae
Tomi I.
Fasciculus I. :

Prof. HORNYÁNSZKY : Die Idee der öffent-
lichen Meinung bei den Griechen.

Venditur in libraria „STUDIUM“
Budapest, IV., Muzeum-körút 21.

Gondolatok a neveléstan értékelméleti megalapozásához.

IRTA: VARGA BÉLA.

I.

1. A neveléstannak Herbart világos fogalmazása szerint, két alaptudománya van, amelyekre közvetlenül támaszkodnia kell: az egyik a lélektan, amely a nevelés útait, eszközeit és akadályait mutatja meg. A lélektan szolgáltatja azokat a nyers tényeket, amelyekre a nevelés tudománya fölépülhet. A másik az ethika, mely a nevelés céljait állapítja meg. Ez utóbbi mutatja azt, ami még nincsen, hanem aminek lennie „kell” a nevelés által.

A későbbi kutatás általában hiányosnak tartja Herbart fölfogását s azt mondja, hogy a neveléstudomány nem támaszkodhatik csupán az említett két disciplínára, hanem a philosophia egészére s a már említettek mellett a logikára és az esztetikára is (Natorp). Kétségtelen, hogy az utóbbi állításban is van igazság, a tény azonban az, hogy a Herbart-féle fölfogás teljesen kimeríti a kérdés lényegét.

A paedagogiai tudomány fejlődése Herbart után azt mutatja, hogy két karakterisztikus irány halad egymás mellett: a túlnyomóan „ethizáló”, vagy a túlnyomóan „psychologizáló” irányzat. A Herbart spekulatív, merev lélektani megalapozása nem kedvezett a pszichológiai irányzat megerősödésének s így önként érthető, hogy az ethizáló irányzat kap erőre mindaddig, míg a lélektan a spekulatív konstruktio ingatag talajáról át nem billen a pozitív, tapasztalati alapra. A gyermeknek, a nevelés tulajdonképeni „anyagának” tapasztalati vagy mondjuk, kísérleti megfigyelése új életet visz be a nevelés elméletébe. Meumann metsző gúnnyal emlégeti némely Kantiánusnak és a Windelband-féle irányzatnak „rein normative Pädagogik”-ját, mely az

ő normáiról nem tud számot adni s a paedagogiai principiumok spekulatív levezetésével akarja boldogítani ezt a tudományt (mint pl. Avenarius).¹⁾

Az újabb pszichológiai kutatás, mely a kísérletre és a megfigyelésre épít, a maga komoly és megfontolt munkájával tekintélyt szerzett ennek az irányzatnak. A Binet, Meumann és Stern nevei jelzik a paedagogiai kutatásnak ezt az útját. Nem akarjuk itt előszámlálni a „kísérleti” lélektani kutatás sokszor felsorolt hiányait és hibáit, mely gyakran egészen ok nélküli erőlködések színterévé teszi a komoly vizsgálódást s a fátói sokszor nem látja az erdőt. Minden tudományos irányznak megvannak a maga kinövései és a maga parazitái. Számunkra az előbb említett irányzatnak a jelentőségét az dönti el, hogy megfigyelései alapján mennyi philosophikumot tudott kitermelni, vagyis, hogy mennyire volt képes a lelki élet alaposabb megismerését előmozdítani. Mert kétségtelen, hogy tudott olyan momentumokat belevinni a psychologiko-paedagogiai gondolkodásba, melyek valamilyen formában az előtt is megvoltak, de ezen kutatások által pozitív tartalommal meggazdagodva kerültek ismét felszínre; ilyenek pl. a lelki fejlődés pozitív tényeinek a megállapítása s így sürgetése annak, hogy minden ideális paedagogiának „fejlődéshű”-nek kell lennie vagy másfelől a nemek fejlődési különbségének pontos megállapítása s ennek paedagogiai alkalmazása. Bennünket ez alkalommal különösen a lelki fejlődés tényei fognak érdekelni, minthogy ez tárgyunkkal szoros és közvetlen összefüggésben áll.²⁾

A psychologizáló irányzat sem tagadja azonban, hogy vannak a paedagogiának olyan problémái, melyek megoldásáért a philosophiához kell fordulni, mint pl. a nevelési célok kitűzése. Ezek nélkül a theoretikus kérdések nélkül semmiféle paedagogia meg nem állhat, bármily praktikus is akar lenni. Megállapítható azonban, hogy ez az irányzat általában véve még sem kedvez annak, amelyet túlnyomóan a theoretikus kérdések érdekelnek s amely a „normák” felé veti tekintetét. Érthető tehát, hogy vannak, akik féltik a paedagogiát a mind inkább elhatal-

¹⁾ V. ö. E. Meumann: Abriss der experimentellen Pädagogik. II. Aufl. 1920. 3. l.

²⁾ V. ö. W. Stern: Tatsachen u. Ursachen der seelischen Entwicklung. Zeitschrift für angew. Psychol. I. B. 1907. 1—45. l.

masodó psychologizálástól s hangsúlyozzák, hogy a paedagiának a tényekre vonatkozó (ontológiai) alapvetésen kívül „általános értékelméleti“ (axiológiai) alapvetésre is szüksége van. Ez „általános értékelméleti“ alapvetés azt jelenti, hogy a paedagiának, ha teljesen kiépített elméleti tudomány akar lenni, az értékismerés általános természetére vonatkozó fölfogáson kívül az ethika mellett a másik két értéktudományt: a logikát és az aesthetikát is alaptudományúl kell elfogadnia.³⁾

Az értékelméletnek — mint Kornis mondja — két főfeladata alakult ki: a) az értékelés *psychológiai* természetének vizsgálata (mi az érték eredete, mi az értékelés érzelmi koefficiensse? stb.); b) a *helyes értékelés* elveinek megállapítása, az értékek logikája, az érvényesség mibenléte és fajtái stb. Az előbbi az érték quaestio facti-ját, az utóbbi a quaestio iurist vizsgálja. Említett szerző már most s általában azok a kutatók, akik az értékelmélet és a paedagogia viszonyának tisztázását sürgetik, különös gondjukat arra fordítják, hogy az érték normatív természetét minél nyomatékosabban kiemelve s a pszichologisztikus mozzanatoktól minél inkább megtisztítva az igaz, jó és szép ideáit mint abszolút elérendő célt állítsák oda a nevelői törekvések élé s ezt a „normatív“ részt egyfelől mint a paedagogia szerves részét tüntessék fel, másfelől pedig — mint említettük — élesen határolják el a paedagogia *psychológiai* részétől.

Az ilyenmű kutatások értéke el nem vitatható. Az érték fogalmának pontos kialakítása elsörendű philosophiai, illetve értékelméleti feladat. Azt sem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a paedagogia „az egész philosophiától, mint igazolt világ- és életnézetre való törekvéstől függ“. Az igazat megvallva azonban nem tudjuk, hogy vajjon sokat nyert-e a paedagogia avval, ha az értékeszmék fogalmának fáradságos tisztázása után, a Herbart-féle felfogás kibővítése gyanánt kimondjuk, hogy a logika és az aesthetika is ép oly alapvető fontosságúak a paedagogiára nézve, mint az ethika, mert hiszen az értékelmélet három egymással összefüggő értékideált állít fel. Úgy gondoljuk, hogy a probléma ilyen tárgyalásából sokkal több haszna van az értékelméletnek, mint a paedagiának. Hogy az igazságra

³⁾ V. ö. Kornis Gyula: Paedagogia és értékelmélet. Magyar Paedagogia. 1913. évf. 67. és 69—70. lapok.

szüksége van minden nevelésnek, az kétségtelen, de világos az is, hogy az igazságnak, illetve az igazság keresésének a paedagogia sikjában elsősorban erkölcsi jelentősége van. Herbartnál nem „egyoldalúság“, hogy ő csak az etikát említette, hanem az ő vérbeli paedagogusi gondolkodásából fakadó helyes, logikus megállapítás.

Nézetünk szerint tehát, ha az értékelmélet egyebet nem tud adni a paedagiának, mint a logikai és az aesthetikai érték beillesztését, evvel még nem járult hozzá lényegesen a paedagogia alapvető kérdésének megvilágításához. Sokkal többet tehet erre nézve az értékelés quaestio facti-jának, vagyis a lelki életben és annak változó növekedésében mutatkozó értékelési mozzanatok keletkezésének és fejlődésének helyes megállapítása és vizsgálata s az így nyert szempontoknak a nevelésben való értékesítése. Az értékelés — emberi szempontból — *πρὸς ἡμᾶς* — egy psychogenetikus mozzanat, mely talán ott van már — kevésbbé öntudatosan a csecsemőnél s amely a lélek élctével átalakul és fejlődik, míg eljut azon ideákhoz, amelyeket nem ő teremt ugyan s ennyiben tőle és az ő pszichologiai adottságától függetlenek s egyúttal normák reá nézve, de amelyek helyes felismerése viszont a lelki fejlődés egész tényének meghatározója s egyúttal egyedül helyes magyarázója. Ha az értékek felismerésében bekövetkező átalakulásokat ki lehet deríteni, a lelki fejlődéshez „hű“ paedagogia valóban megbecsülhetetlen anyaghoz jut.

Mielőtt tovább mennénk, pár adatot kívánunk felsorolni a pszichologia ezen „teleologiai“ nézőpontjának megértéséhez és kialakulásához. Kétségtelen, hogy ezt a szempontot az értékelméleti kutatások vetették felszínre s itt szükségesnek tartjuk idézni Böhm Károlynak két — egész programot magában foglaló — nyilatkozatát. Az egyik így hangzik: az értékelési módokat positive csak úgy lehet megállapítani, ha az egyes lelki életéből kiemeljük azon időszakokat, melyekben az értékelés változása előállani látszik. Ez lesz a lélek ontogenesise, mely ilyen formán az értékelés heurisztikus elvéül szolgál. A másik: aki azt a törvényt megtalálja, amely szerint az öntudat változik és fejlik, az a tartalom fejlődésének törvényét is meg fogja találni s ezzel az uralkodó gondolatok haladásának, a mértéknek s ennek folytán az értékelési módnak változásait is

alapjukban meg fogja érteni.⁴⁾ Böhm meg is próbálta ezt a fejlődést — bár változatosan is — felépíteni. Ebben a tekintetben ma már sokkal kedvezőbb helyzetben vagyunk, mint ő volt; ma már sokkal gazdagabb anyag áll rendelkezésre, mint ezelőtt csaknem húsz évvel, mikor Perez és Preyer munkái még egyedül állottak. Természetes azonban, hogy így is még nagyon távol állunk attól, hogy biztos képét adhassuk az értékelés psychogenesisének, a lelki fejlődés teleologiai megértésének. Ezen azonban nem szabad csodálkoznunk és nem szabad elkedvetlenednünk, ha a probléma sikeres megoldásának a jövőjére gondolunk. A lélektan, amelyről oly nyomatékosan állítják, hogy a „tények“ tudománya, nehezen fogja eltérni, hogy az ő sajátos területén belül más, az eddigi felfogás szerint idegenszerű szempontok is érvényesüljenek. Örömmel tapasztaljuk azonban, hogy ezen a téren is kezd már derengeni és pedig ott, ahol a legkevésebbé várnók, a pozitív, tapasztalati, sőt mitöbb, a „kísérleti“ lélektan kutatóinál. W. Stern legújabb művében érdekes nyomaira akadunk ennek a nála is az előtt teljesen ismeretlen teleologiai aspektusnak. „Minden képesség“ — úgymond — „teleologiailag is meg van határozva“. — „Mihelyt valaki nemcsak lelki tüneteményeket és aktusokat vizsgál, hanem képességeket (Fähigkeiten), azonnal reá van utalva az értékelméleti szempontra. Mert a képességek eszközök, amelyekkel a személyiség az értékes célokat megvalósítja. A lelki élet egész értékskáláját nem soroljuk fel. De szerencsére megelégedhetünk avval az egyszerű föltevessel, hogy valamely részcélnak és az annak alapjául szolgáló képességnek értéke párhuzamos a szellemi fejlődés azon fokával, ahol az illető képesség normális körülmények között fellép.“⁵⁾ Ez utóbbiban egyúttal benne van az értékelés kialakulásának a fejlődés fogalmával való egybeesése, aminthogy már Böhm Károly rájött spekulatív úton arra, hogy fejlődésről beszélni az „érték“-fogalom nélkül tulajdonképen lehetetlen. Kétségtelen tehát, hogy a lelki életben a regisztrálható száraz tényeken kívül ott van még az a bizonyos „ordre du coeur“, vagy amint Pascal mondja „logique du coeur“, mely

⁴⁾ V. ö. Böhm K. Ember és Világa III. k. 1906. 107. és 108. l.

⁵⁾ V. ö. W. Stern: Die Intelligenz der Kinder und Jugendlichen. 1920. 26. l.

szinte kényszerít bennünket arra, hogy a lelki élet legelemibb megnyilvánulásaiban is az örökkévaló értékekhez való homályos, ösztönszerű, csaknem öntudatlan és primitív igazodást lássunk. A lélektannak ez a philosophiai szempont csak hasznára lehet.

Míg a pszichologiai-paedagogia egészen elzárkózott az értékfogalomtól, a „normatív“ irányzat pedig a pszichológiától, kétségtelen, hogy éppen a paedagogia terén találkozunk olyan elmélettel is, mely a lelki fejlődés teleologiai aspektusát az egész vonalon érvényesítette. Ezt tette nálunk Schneller István. Schneller az embert fejlődésében vizsgálja s e vizsgálat kapcsán a szellem megnyilatkozását kívánja megérteni az emberiség gyermekkorában csakúgy, mint a férfikor eszményi törekvéseiben. Mert a dolog lényegét csakis fejlődése nyitja meg. Csak az, ki valaminek egészen sajátos fejlődését ismeri, csakis az mondhatja, hogy annak sajátos lényegét is ismeri. — Az ember értékképzeteit illetőleg is fokozatosan fejlődik; az egymással szemben álló álláspontok nem egyebek, mint a fejlődésnek egyes szükségszerű fokozatai, amelyeknek lényegével, de csak mint mozzanatokkal, a felső fokozaton találkozunk.⁹⁾ A fejlődésnek három stádiumát különbözteti meg (érzéki, történeti és tiszta Én), melyeken az emberiség átmegy a történelem folyamán, de a gyermek is a maga fokozatos lelki fejlődésében. — Schnellernek az értékképzetek fejlődésére vonatkozó fejtegetéseit történet-bölcseleti megfontolások lengik át s egyúttal alapozzák meg. Elmélete az értékelés fejlődésének — hogy úgy mondjuk — phylogenetikus megkonstruálása. A fejlődés és értékelés gondolatának kiemelése és szerencsés egybekapcsolódása paedagogiai szempontból is érvényesült nála abban a tantervben, mely elméletének gyakorlati megvalósítása. De talán mondanunk se kell, hogy a probléma az én-fokozatok felállításával nincs kimerítve. A lélek phaenomenológiájának még igen sok adata szükséges ahhoz, hogy ezek értelmét bővítse, tartalmát gazdagítsa s esetleges tévedéseit megjavítsa.

2. Már említettük, hogy nem érthetünk egyet avval a merrev meghatározással, amely szerint a pszichologia csak azt vizsgálja, ami „van“. A pszichológiának ebben a „van“-jában ott van

⁹⁾ V. ö. Schneller I.: Paedagogiai dolgozatok I. 1900. 14. és 46. lapok.

együttal az is, ami lesz, ami keletkezik, kialakul, fejlődik. A lelki életnek van dinamikája és teleológiája. Ez az aspektus is ide tartozik s legalább is annyira fontos, mint a másik. Van a fejlődő szellem életében valami előretörő tendencia. Nevezhetjük ezt önfenntartásnak is. Ez azonban nem fejezi ki azt, vagy legalább is csak kezdetben hű kifejezője annak, amit az egész fejlődés rugójának nevezhetünk. A fejlődés értékek teremtése. Ez az értékteremtési tendencia már az organikus fejlődéstől kezdve a legmagasabb szellemi értékek kialakulásáig *vezérlője* és nem kísérője a lelki életnek. Ez az az irrationalis valami, ami a lélek alapakkordjából kihallszik már elég korán s amely a megismeréstől és a gondolkodástól a lehetőségig függetlenítve magát, igyekszik, gyakran az utóbbiak ellenére is megvalósulni.

A normáknak a logikai elveken alapuló s a megismeréstől független megalapozottságán kívül — *πρὸς ἡμᾶς* — a lelki életben kell gyökerezniök. Az értékeszméket, a nagy normatív célokat — bármily abszolútak legyenek — a léleknek maga elé kell tűznie, ki kell termelnie és utána igazodnia. Kérdés, hogy vajjon a pszichológiai „tények“ pusztán mint való történések jöhetnek-e számításba vagy pedig, a fejlődési sorban szemlélve, elegendő alapul szolgálhatnak arra, hogy belőlük az értékelésnek az egyén életével szorosan összefüggő tendenciosus vagyis bizonyos irányban mozgó kialakulására következtessünk. Egy szóval, lehet-e azt mondani, hogy a lelki élet fejlődő tényei bizonyos értékelési módok reális alapjai? Az még nem pszichologismus, ha a lelki fejlődés tényeiben az értékelés alapjait keressük. Kétségtelen dolog ugyan, hogy a célfogalmak nem mindig meríthetők a tapasztalásból, de az is bizonyos, hogy a pedagógiai célkitűzésnek mindig számolnia kell a növendék testi és lelki fejlődésével s ha a szellemi élet fejlődésében olyan tendenciát ismer fel, mely természeténél fogva szükségképen bizonyos célok felé törekszik, akkor a maga sajátos teleológiáját evvel a tapasztalati adottsággal kell harmoniába hoznia, ha nem akar örökre a theoria fenséges, de hűvös légkörében maradni. Már pedig a psychogenesis tapasztalatilag is kimutathatóan, bizonyos egységes tendenciát mutat s a paedagógiának, mint praktikus tudománynak a szellemi élet természetes fejlődéséhez szabott, illetőleg ebben gyökerező célokat kell kitűznie.

A pedagógiai célkitűzés a szellemi fejlődés irányvonalá-

nak egyenes folytatásában foglalhat helyet, mint ennek a vonalnak emberileg elérhető végsőpontja, mint a szellemi fejlődés tényeinek irányából szükségképen előrevetített, logikailag folyó projektum. Minthogy maga a fejlődés végtelen, ezért a paedagogia céljai sem szükségképen változatlanok. Ez nem azt jelenti, hogy nincsenek örökké érvényes célok is, amelyekre törekednünk kell, hanem azt, hogy a paedagogiai teleológiának bizonyos mértékben mindig alkalmazkodnia kell a lelki fejlődés sajátos tényeiből merített tapasztaláshoz. A paedagogiai célkitűzésnél tehát nélkülözhetetlennek tartjuk — az értékek autonóm természetének elismerése mellett is — az induktív megállapítások ellenőrző szerepét. Ez az ellenőrzés nem az értékek érvényességére vonatkozik, hanem a paedagogiai célkitűzés praktikus szükségleteinek kellő figyelembe vételét célozza.

Az a kérdés már most, hogy miben áll tulajdonképen az értékelés, a lelki életnek melyik megnyilvánulása tekinthető az értékelés alapjának s hogy vajjon egyáltalában megállapítható-e az értékelésnek valami különös sajátossága a lelki életben. Kétségtelen dolog ugyanis, hogy egész életünk, világnézetünk, testi és lelki habitusunk, érzéseink, értelmiségünk, erkölcsi magatartásunk — mind valami sajátos viszonyban tart bennünket saját magunkkal és a külvilág dolgaival és eseményeivel szemben. Az élet minden tevékenysége „állásfoglalást” követel tőlünk a mindennapi étkezéstől kezdve, jellemünk nagy, erkölcsi elhatározásáig. Az önmagunk „becses” személyét állítjuk szembe lépten-nyomon a mások ítéleteivel s mindennemű eseményekkel szemben. S nemcsak a nagy műveltségű embernél, hanem a nép egyszerű fiánál is gyakran megérezhetjük és meg is kell látnunk az illetőnek a dolgokkal szemben való állásfoglalásából következő értékelési habitusát. Ez a saját magunk értékének megélése, mely e szerint nem illuzió, hanem a lélek életének legmélyén gyökerező s azt egész végig elkísérő „magaviselete” az embernek az őt környező világgal szemben. Ez a gyakran csak a tudatosság alatt lappangó s jelentéktelennek látszó, de mindig és mindenütt ott lebegő momentum a kifejezője annak az értéknek, amit magunkban hordunk. Ez a habitus juttatja ki-jevezésre a mi egyéniségünk „Gesamtwertigkeit“-jét.)

7) V. ö. A Storch: Zur Psychologie u. Pathologie des Selbstwerterlebens. Zeitschr. für die ges. Psychol. 37. B. 2. és 3. H. 1918.

Hol keressük mindennek lélektani alapját? A felelet csaknem egybehangzó: az *érzésben*.⁸⁾ Hosszas és tárgyunkra nézve talán fölösleges volna az értékelés psychológiájának szövevényébe behatolni. Az előbbi megállapításból már is nagyon sokat, szinte eleget tudunk feladatunk megoldásához. Megtudjuk azt, hogy az ember értékvilága az érzésből nő ki. Ez megadja az irányt, hogy hol kell megfognunk az értékelésnek és az értékeléssel kapcsolatos paedagogiai problémák fonalát.

Az azonban, hogy az érték forrása az érzés, még nem jelenti azt, hogy az értékfogalom ebben ki is merül s azt sem, hogy az értékfogalom maradék nélkül megoldható tisztán a lélektani analysis útján. Ez csak annyit jelent, hogy az érték megélése mindig „ein gefühlsbetontes Erleben“ — mint Messer mondja. Sőt ugyancsak ő azt állítja, hogy az értékelés, mely mindig valamire irányul, az u. n. „tárgytudat“ egy aktusa, melyet egy élv (Lust) vagy egy kín (Unlust) érzés kísér. Messer azonban az alkotórészek e világos feltüntetésében sem látja az értékelés természetének lényegét s épen ezért szerinte kénytelenek vagyunk elismerni, hogy az értékelés egy elemi tudat-élmény. Tekintve azt, hogy az érzésben mindig van valami irracionális elem, valószínűnek látszik, hogy az értékélmény egyik lelki tünetmény fogalmával sem azonosítható. Annyi bizonyos, hogy vannak olyan evidens és olyan nagy erővel fellépő értékélményeink, melyek nem sorozhatók a leíró lélektan általánosan ismert „tényei“ közé, hanem már keletkezésükkor „normák“ s az ilyenekben kell keresni azt az ugrópontot, mely a tisztán psychologiai aspektusból az értékelmélethez vezet.⁹⁾

Nem követjük tovább ez általános érdekű fejtegetéseket. Még kevésbbé azt a fölfogást, mely nem elégszik meg avval a megállapítással, hogy az érték lényege az érzésben van, hanem tovább menve az egész kérdést a Husserl-féle phaenomenologia irányában kutatva azt állítja, hogy létezik az „emotionalis apriorismusa“. „Das Fühlen, das Vorziehen, das Lieben und Has-

⁸⁾ V. ö. Böhm: Az értékelmélet feladata és alapproblémája. 15. l. Továbbá C. Kreibitz: Psychol. Grundlagen der Werttheorie 1902. 4. lap s egyebütt is.

⁹⁾ V. ö. Th. Haering: Untersuchungen zur Psychol. der Wertung. Zeitschr. für die ges. Psychol. 26. B. A. Messer; Zur Wertpsychologie u. ott. 34. kötet 157—189. I. Továbbá: Kornis Gy. A lelki élet III. k. 321. stb. lapok.

sen des Geistes hat seinen eigenen apriorischen Gehalt, der von der induktiven Erfahrung so unabhängig ist, wie die reinen Denkgesetze.“ E nélkül az ember értékvaktságban szenvedne. A folyton differenciálódó érzés előtt megnyílik és felvillan lassankint a világban rejlő értékek kvalitása.¹⁰⁾

Közelebbről érdekel bennünket az a kérdés, hogy a lelki élet tüneményei milyen sorrendbe kerülnek az értékelés kialakulásának szempontjából. S épen ez az, ami paedagogiai tekintetben elsőrendű fontosságú problema. Itt is a kísérleteknek meglehetősen sokaságával találkozunk. Ezek közül azonban csak azt kívánjuk megemlíteni, mely főadatunk kitűzéséhez közelebb vezet. *K. Groos* a lelki életnek két oldalát különbözteti meg, az egyik oldalon vannak a tartalmak (képzetek), a másik oldalon a tartalmak értékelése. Az értékelést legősibb formájánál ragadja meg s érti rajta azt a sajátos polaritást, mely érzésünkben, akaratusunkban és gondolkodásunkban egyaránt megnyilvánul mint „értékes“, illetve „értéktelen“. Ez az a tovább nem definiálható, eredeti vonzalom (*Zuneigen*) vagy elfordulás (*Ablehnen*), mely az „én“-ből, mint az állásfoglaló értékelés centrumából fakad és három formában nyilatkozik meg:

I. mint emotionalis értékelés: az élv és kín ellentétében; II. mint volnutarista értékelés, mely az akarási vagy nem akarási és III. mint intellektuális értékelés, mely az igenlés-tagadás, elismerés vagy elutasítás ellentétében nyilatkozik. Ez a felosztás nem fejlődési fokokat jelent; pusztán az értékelés megnyilvánulásának három formáját választja külön. *Kreibig* más felállítja az általános fejlődési irány fokozatait. A legalsó fokon találja az értékelés esetszerű, ösztönös jellegét; a középső fokon az értékelés gazdagodását és finomodását a reflexio útján és az érettség legmagasabb stádiumában az értékelés dispositív, önbizonyosságú habitusát.¹¹⁾

Minden olyan schematikus felosztás, mely a lelki jelenségekre s különösen a fejlődés mozzanataira vonatkozik, többé-kevésbé erőszakolt és mesterkélt a valóságos fejlődési fázisok és a jelenségek konkrét bőségéhez és teljességéhez képest.

¹⁰⁾ V. ö. Jahrbuch für Philos. und phänomenologische Forschung. I. k. II. Rész 1913. Max Scheler cikke 465. l.

¹¹⁾ V. ö. K. Groos: Das Seelenleben des Kindes 1913. 28. stb. lapok; továbbá C. Kreibig i. m. 23. lap.

Mindazonáltal lehetnek tanulságok és célszerűek is különösen akkor, ha a tapasztalattal, amennyire lehet, összeegyeztethetők. Ha a psychogenesis mozzanataiban az értékelés kifejlődésének phaenomenológiáját látjuk, s ezt a gondolatot paedagogiailag is értékesíteni akarjuk, a következő eredményekre jutunk.

A lelki fejlődés kezdetén bizonyos érzeteknek az élv és kín érzéseivel való közvetlen összeolvadását tapasztaljuk. Bizonyos ingereknek azonnali mozgásba való átcsapása — ez a „sensomotorikus“ állapot az a homályos kezdet, amelyből a lélek virágai fakadnak. Ezek még jórészt a tudatosság megelőzői, melybe érzéki és emotionalis elemek vegyülnek. A lelki élet kifejlődésének tengelye az öntudat. A physiologiai fejlődés, bizonyos fázisokon átmenve, eljut a tudatosság első megvillanásához s ettől kezdve a tudat fejlődése — úgy szólván — szellemi megismétlése az öt megelőző physiologiai processusnak. Ennek a fejlődésnek a menetét különösen a gyermekkorra, de az u. n. ifjúkorra is újabban alapos és részletes munkák világítják meg, melyek a közvetlen megfigyelés eredményei. Minderre részletesen kitérni nem feladatunk. A tény az, hogy a szellemi fejlődés kezdeteit az emocionalis elem uralja. Ez kezdetben durva és nyers, minthogy túlnyomóan tisztán physiologiai alkotórészek uralják; azonban már elég korán találkozunk a kifinomodás nyomaival, mely abban nyilvánul meg, hogy a gyermek nem kap rögtön utána valamely tárgynak, mint kezdetben, hanem annak pusztá látása is örömet okoz neki, ami azt jelenti, hogy ez az öröm már intelligensebb annál, amelyet az előbbi stadiumban érezhetett. Ebből az emotionalis matrixból nőnek ki tehát az érzések. Helyesen jár el Groos, mikor első helyre teszi az emotionalis értékelést, mert hiszen az értékelés ősalapja ebben az emotioban, illetve az ebből lecsapódó érzésben van. Az érzésből fakadó állásfoglalásnak már az első hat évben négyféle formáját különböztetik meg, amelyek egyúttal fejlődési stadiumoknak is tekinthetők. E szerint a kedély állásfoglalása irányulhat 1. valami tárgyi mozzanatra, 2. a saját személyére, 3. más személyekre (szeretet, gyűlölet, szánalom, lemondás) és 4. a socialis egészre (érzések a köz, a család, az egész emberiség iránt).¹²⁾

¹²⁾ V. ö. Stern: Psychologie der frühen Kindheit 285. l.

Hogy mi az érzés, arra nehéz megfelelni. Megéljük napról-napra és pillanatról-pillanatra, de biztos ismeretet nyújtani róla senki sem tud. Switalski és Oppenheimer megegyeznek abban, hogy sem egy testi organumhoz, sem egyetlen physiologiai folyamathoz kötni nem lehet. H. Maier „Psychologie des emotionalen Denkens“ c. művében az érzés mellett felvesz egy „Ichtendenz“-et, egy önállítási ösztönt, mely az érzések és kívánások mögött, mint állandó elem, az előbbieket mozgatja. Kétségbe nem vonható, hogy a szellemi élet legprimitívebb formáiban is megtalálhatók az akarat csírái (a „motorikus“ elem). Fölösleges volna azonban vitázni a lelki jelenségek primátusa fölött. A lelki élet minden megnyilvánulásában benne van fejlettségi fokához mérten minden „tehetsége“ s a legnagyobb nehézségbe ütközik ezek az alkotó elemeket különválasztani. Valószínű azonban, hogy a csecsemőnek előbb vannak érzései s azután más megnyilvánulásai.

A lelki élet alapja tehát időrendben és tartalmilag is az érzés. Meumann egyik művében, az érzésekről szólva, azt mondja, hogy ez a legkevésbé megvizsgált terület s a kísérlet számára a legnehezebben hozzáférhető, pedig kétségtelen, hogy az egész lelki fejlődés legfontosabb mozzanata.¹³⁾ Pedig annak, aki az értékelés psychogenesisét csak megközelítőleg is meg akarja érteni, ismernie kell az érzések fejlődését, illetve a fejlődés irányát. Bármily hiányosak is az adatok ezen a területen, ebből kell megértenünk a gyermek és az ifjú egész lelki világának kialakulását. Ebből a fontos lélektani tényből megtanulhatjuk azt, hogy milyen nagy jelentősége van az érzésvilág, illetve a kedély nevelésének s megérthetjük egyúttal azt is, hogy miért hiányos és tökéletlen egész nevelési rendszerünk. A nevelés munkájának túlnyomó nagy része elsősorban az értelem fejlesztésére irányul. Ennek az egyoldalúságnak azonban, eltekintve egyebektől, abban a lélektani igazságban kell keresnünk az okát, hogy az értelem inkább hozzáférhető, mint a szellemi élet mélyén lappangó érzések s ennél fogva az értelem könnyebben is nevelhető, mint az érzés. Az érzés és kedélyvilág anynyira a gyermek lelkéhez nőtt, subjektív mozzanat, hogy ezt „megfogni“, „markában tartani“ és helyesen fejleszteni csak

¹³⁾ L. Meumann: Abriss etc. 194. stb. lapok.

valóban arra termett nevelőnek lehet s ennek sem mindenkinél, aki gondjaira van bízva. Az érzésvilág mindenkinek elidegeníthetetlen tulajdona, a lélek szentélye, mely bezárul minden avatatlan érintésre. Ha tehát az értékelés fejlődését vizsgáljuk, elsősorban evvel az emotionális elemmel kell leszámolnunk. A fejlődés azt mutatja, hogy az inger és a mozgás közvetlen egymásra következése lassankint bizonyos, a mindinkább erősbbödő tudatosságra visszavezethető, akadályokba ütközik. Az affektív és emotionális — a tudat megakasztó tevékenysége folytán értelmesebbé lesz. Ez a fejlődés lassú. Az „én“ tudata az első fázisokban tulajdonképpen csak a maga *megérzése* s később is, dacára az intellektus fejlődésének, az érzelmi tényező képezi a magvát az emberi öntudatnak.¹⁴⁾ Lassankint azonban mégis mindinkább erőre kap a tapasztalati világba magát mind jobban befűrő intelligencia, aminek eredményeként a megismerés objektív világa válik ki, illetőleg kerül szembe a szellem belső életével és ezzel elkezdődik az intellektuális értékelés, mely egyúttal fejlődési fokozatokat is jelöl s amely általában reflexionak neveztetik.

Az értelemnek (képzetek adásának) a nevelésben való jelentőségét kissé egyoldalúan, de alapjában helyesen emelte ki Herbart. Az ember legszembevetőbben értelmileg fejlődik. Az értelem fejlődésének fő fázisai éppen a nevelés idejére esnek (6—18 év) s így természetes, hogy a nevelésnek ki kell használnia ezt az időt annál is inkább, mert az intelligencia az én fejlődésének leghatalmasabb eszköze. E téren mutatható ki legkönnyebben a nevelés eredménye. Az emberiség is a történelem folyamán leginkább az intellektus tekintetében haladt s e téren összehasonlíthatatlanul többet fejlődött, mint az érzelmek vagy az erkölcsiség terén, ép úgy a nevelés is a már említett s a szellem életének természetében gyökerező törvényszerűségnél fogva legszebb eredményeit itt éri el. Hogy az értelmiség milyen befolyással van a szellem életének többi megnyilvánulására pl. az érzelmi világban gyökerező erkölcsi jellem kialakulására, azt pontosan kiszámítani és kellőképpen mérlegelni szinte lehetetlen. Az értelmi nevelés kétségtelenül a lelki élet minden megnyilvánulására nagy befolyással van; mindazonáltal nem lehet neki

¹⁴⁾ V. ö. Stern: Psychol. d. frühen Kindheit 321. l.



kizárólagos jelentőséget tulajdonítani. A gondolkodás szerepének a szellem életében való fontossága, illetve ennek tüzetes megvilágítása adhatna feleletet e kérdésre, teljes bizonyosságot azonban ez sem. Az intelligencia érdeklődési körei ugyanis annyira az érzelmi világból nőnek ki s mindkettő annyira összefügg erkölcsi világunkkal is, hogy itt a határokat, illetve az egymásra való befolyás mértékét megállapítani lehetetlen. Megállapítható azonban annyi, hogy az intelligencia fejlődésének kézzelfogható tanulságai, megnyilvánulásának a kísérlet számára is megközelíthető természete a neveléstudomány fejlődésének legbiztosabb alapja. Megállapítható továbbá az, hogy az intellektus fejlődése, illetve fellépése az egyéni életnek bizonyos idejéhez van kötve, az érzésből nő ki, de sok tekintetben fölötte is áll. A tudatosság az intelligencia révén borul erőteljes bimbózásba s az ismereti világ felépítése által erősödik, növekedik önérzetében. Az intelligencia kormányozza az érzést, míg „a gondolat jutalma az érzés” (Eötvös).

Mindeddig szándékosan nem szóltunk az akaratról. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az akaratot kevésbé fontosnak tartjuk a szellemi élet többi megnyilvánulásainál. A pszichologia megállapította, hogy a gyermeknél az érzés és az akarat szorosan egybetartoznak, tehát egymástól el nem választhatók. Az elemi érzések a kezdő fokon akarati cselekvésekben robbannak ki. Abban a már említett senso-motorikus stadiumban, amikor az ingerek azonnal bizonyos mozgásokat váltanak ki, már kétségtelenül benne van az akarati elem primitív formában. Az élv és kín alapérzéseinek az akarati oldalon megfelel a kívánság, illetve a törekvés vagy az eltaszító, elhárító mozzanat. Sőt valószínű, hogy az érzésnek és akaratnak megvannak a maga külön fejlődési törvényei, melyek az intelligencia fejlődésével nem mindig egybehangzók s kétségtelen, hogy a nevelés nagy feladatai közé tartozik, hogy a természetes fejlődésnek a lelki élet különböző tünetényeinél való ezt az időbeli divergenciáját finom tapintattal kiegyenlítse.

Az akarat tehát ép oly alapvető lelki jelenség, mint az érzés; minden lelki élményben megtalálható ép úgy, mint az érzésbeli vagy a gondolati elem. Van azonban egy megkülönböztető vonása, amely abban áll, hogy mindig *tevékenységben* nyilvánul. Tudatunk *aktív* része, amely nemcsak speciálisan az

akarat-cselekvések végrehajtásánál lép fel, hanem mindenütt megnyilvánul, ahol a lélek „életéről” lehet szó s egész belső és külső életünket szabályozza. Az akaratnak a tevékenységben, az aktusban való megnyilvánulását formálisnak mondhatjuk. Épen ez az a mozzanat, mely a többi lelki jelenségektől elválasztja s mégis azok lényeges alkotórészévé teszi. Az akarás minden lelki történés karakterisztikus formája s így helyes az a felfogás, amely szerint, ha az akarat folyamatból elvesszük azt, ami az érzésből és a megismerésből származott, nem marad benne semmi lényeges s így róla csak a másik kettővel kapcsolatban beszélhetünk.¹⁵⁾

Az akarat fejlődése, amint sajátos természetéből is következtethető, átmegy mindazokon a fázisokon, amelyeken az érzés- és a gondolatvilág is átmegy. Sallwürk (i. m. 126.) az akarat aktus fejlődésének hét fokozatát különbözteti meg.¹⁶⁾ A haladási sor felépítése azonban nem látszik elég biztosnak és indokoltnak s nagyon kétséges, hogy a moralitás fokait sikerül-e valaha megállapítani úgy, mint pl. az intelligenciánál. Annyi azonban bizonyos, hogy az akarat fejlődésének általános formája — a cselekvésnek a külső ingertől való fokozatos felszabadulásában, tehát a spontaneitás felé való törekvésben áll. A spontaneitás legkorábbi jelei már az $\frac{5}{4}$ éves gyermeknél mutatkoznak, mikor már ő maga is kisebb feladatokat állít maga elé. A 3 és fél éves korban már a moralitás kezdetei is kimutathatók; ekkor villan fel a kötelesség eszméje, mely olykor, ha rövid időre is, a hajlam fölé kerekedik. Ez az idő tekinthető egyúttal az *öntudatos értékelés* kezdő időpontjának is.¹⁷⁾

Az akarat szerepének a lelki életben való kiemelkedő jelentősége abban a felfogásban nyer megerősítést, amely szerint az akarat, mint öntudatos, mint „erkölcsi” tevékenység, a lelki élet *legmagasabb* fejlődési fokozatát jelenti. Figyelemreméltó dolog, hogy ebben az axiológiai természetű megállapításban a lélektan leghivatottabb művelői (Höfding, Wundt, Jodl) megegyeznek. Más szavakkal kifejezve ez annyit jelent, hogy az

¹⁵⁾ E. v. Sallwürk: Die Seele des Menschen. Psychologische u. pädagogische Grundbegriffe. 1918. 130. l.

¹⁶⁾ E szerint vannak: 1. automatikus, 2. impulsív, 3. instinktiv, 4. reflexmozdulatok, 5. Triebhandlungen, 6. Suggestive és 7. Spontane Handlungen.

¹⁷⁾ L. Stern: Psychol. d. fr. Kindheit 289. és 297. lapok.

ember erkölcsi jelleme csak érzéseinek és intellektusának teljes kifejlődésével alakul ki. „Legmagasabb“ tevékenység csak az lehet, amely az összes többiek fölött, azoknak alapján és segítségével valósul meg. Az erkölcsiség megvalósítása e szerint nem kívülről jövő „norma“, hanem a lelki élet organismusában bennerejlő, bennegyökerező életcél. Benne éri el a lélek legmagasabb tevékenységét, ha pedig ezt soha el nem éri, élete csonka, mint a világtalan emberé.

E tisztán lélektani alapon nyert axiológiai meggyőződésnek a nevelés szempontjából is különös jelentősége van. Az első ez: a nevelés célját a lelki fejlődés szükségképen az erkölcsi akarat létesítésének irányában jelöli ki. Az a körülmény, hogy az erkölcsi jellem kifejlődésének — úgy szólván előfeltétele a lélek többi „tehetségeinek“ bizonyos fokú fejlettsége, távolról sem jelenti azt, hogy az erkölcsi nevelés a kedély és az értelem nevelése után következne. Párhuzamosan halad ez is a többivel s úgy szólván már a csecsemőnél megkezdődik, de kifejezetten előtérbe lép a 3-ik életév után, amikor a gyermek már kézzelfogható tanúbizonyságait adja erkölcsi érzékének. Csakis a lelki élet összes megnyilvánulásainak, az érzésnek, az értelemnek és az akaratnak gondos, a fejlettség fokához illő nevelése adja eredményül a „legmagasabb“ lelki tevékenységnek, az erkölcsős akaratnak a megvalósulását. Ennek a nevelésnek lesz eredménye az értékelés legfejlettebb stadiuma, ahol az erkölcsi habitus az egyén dispositiojává válik, mely őt az értékelésben mindig egységes, az ő álláspontjához méltó magatartásra kötelezi.

Ezzel a mi feladatunk is ki van jelölve. Meg kell vizsgálnunk, hogy milyen útát tesz meg, milyen irányt és fokozatokat mutat az érzés, az értelem és az akarat psychogenetikai fejlődése a legmagasabb tevékenységi forma létesüléséig. A lélek fejlődésének az útja fogja kezünkbe adni a helyes nevelés normáit.

II.

3. Az értékelés, ha lehet a tudatosság kifejlődése előtt egyáltalában beszélünk róla, az ember *önfenntartásának* egyetemes föltétele s mint ilyen ott van az egészen kis gyermeknek, akár csak az ősemlernek a cselekedeteiben jóval az előtt, mielőtt reflektálhatna a szellemi működés ezen kiválasztó tevé-

kenységére. Az ártalmast az ellenkezőjétől, a kellemest a kellemetlentől már a legprimitívebb fokon meg kell valami ösztönszerű módon különböztetni. Ezt parancsolja az önfenntartás ösztöne.¹⁸⁾ Ez a megkülönböztető tevékenység a lelki élet egyik alapvonása. Legújabban James formulázta ez elvet a következőképen: az öntudat az elébe kerülő tárgy egyik részére mindig nagyobb érdeklődést fordít, mint a többire és tevékenysége folytonosan vonzó és taszító, tehát kiválasztó jellemű. E tevékenység, mint említettük, az önfenntartásra való törekvés eredménye s a lelki életben az élv és a kín (Lust, Unlust) érzésében jelentkezik. A lélektan már rég eljutott arra a megállapításra, hogy mindaz, ami önfenntartásunkat elősegíti s az ösztöniséggel adott törekvéseinket sikeressé teszi — élvét, kellemes érzést okoz, míg az ellenkező, a gátló mozzanatok — a kín, a fájdalom, a kellemetlen oldalára tartoznak. Az érzés tehát önfenntartásunk sikeres vagy sikertelen voltának a kifejezése a külvilággal szemben.

Azok az érzések azonban, amelyek az önfenntartás sikerességéből fakadnak s amelyek számára ez az értékmérő, bármily fontosak és alapvető természetűek is, nem szolgáltatnak elegendő alapot a szellemi élet továbbfejlődésének megértéséhez. Az emberrel nemcsak az *önfenntartás*, hanem az *önkifejtés* tendenciája is vele születik. Míg az önfenntartás megőrzi az életét s a test és lélek immár megszerzett birtokát s physikailag az anyagcserében, másfelől pedig a táplálkozási és védekezési ösztönben nyilvánul meg, addig az önkifejtés arra törekszik, hogy a megszerzetteken kívül újabb tartalomhoz jusson. Ez utóbbi az előbbin túlvezet s újabb feladatok elé állítja a lelki életet. Ez utóbbihoz azonban már szükséges a reflexio. A reflexio fejlődése, a képzetek mennyiségi és minőségi gyarapodása kétségtelenül nagyban hozzájárul az érzéseknek s azok megnyilvánulásainak fokozatos fejlődéséhez s egyúttal finomodásához. Az érzés fejlődése itt együtt halad az intellektus fejlődésével. A kettő egymásra való hatása, olykor egybeszővődése kiszámíthatatlan. Van azonban az érzés fejlődésének egy oly iránya.

¹⁸⁾ Leben könnte kein Volk, das nicht erst schätzte; will es sich aber erhalten, so darf es nicht schätzen, wie der Nachbar schätzte. (Nietzsche: Zarathustra.)

mely sui generis természetű, amely eredetileg benne gyökerezik s nagyon kevésbé vagy egyáltalában nem függ a gondolkodástól, a képzetektől, tehát az intelligencia befolyásától. Ez a fejlődési tendencia — röviden szólva — az egoismustól az altruismus felé vezet s minthogy ennek megvilágítása paedagogiai szempontból is kívánatos, össze kell szednünk azokat a fontosabb megállapításokat, amelyeket e téren a gyermek pszichologia általában az értékelés lélektana összegyűjtött.

A gyermek lelki életére vonatkozó kutatásoknak sikerült eddig megállapítania azt, hogy az egoista és altruista érzelmek egyformán eredetiek s egyik sem vezethető vissza a másikra. A sympathikus érzelmek, kétségtelenül, nagyon lassan fejlődnek s a kora gyermekkorban sokkal több az egoista mozzanat. Ugyanebben a korban azonban az altruista érzések csirái is megtalálhatók. Az „állásfoglalás“ kifejlődésének már említett — Stern-féle — fokozatainál a 3., illetve a 4-ik helyen találjuk a más személyekkel kapcsolatos affektív jellegű érzések (szerepet, gyűlölet; szájalom, segítségre való készség, mások javára való lemondás) megnyilvánulását s még később a szociális egészre kiterjedő érzéseket. A gyermek már három éves korában képes bizonyos mértékben átérezni mások fájdalmát. Az eredeti kegyetlenségről és szívtelenségről szóló felfogás a mesék világába tartozik. Az ilyen nemtelen indulatok felbukkanása többnyire a megértés hiányának a következménye. Az altruismus érzése az ösztöniségből csak lassankint fejlődik a tudatosság azon fokára, mikor már a saját érdekeinek háttérbe szorításával másokért még áldozatokat is tud hozni. Azonban ez is elég korán mutatkozik s a harmadik évtől kezdve bizonyos öntudatos, tevékeny altruismus tapasztalható.¹⁹⁾ Spencer úgy találja, hogy a sejtmeegoszlás nemtudatos processusától a faj jóléteért hozott öntudatos áldozatokig egy lassú, fokozatos fejlődés állapítható meg, mely végül is eljut az önfeláldozásig, mely e szerint ép oly eredeti tevékenysége a léleknek, mint az, amely az önfenntartásra irányul.

Talán elég az adatokból. Egy dolog kétségtelenül megállapítható és pedig az, hogy az érzések fejlődése lassan, de biztosan a sympathikus érzelmeknek az egoista érzelmek mellett

¹⁹⁾ V. ö. Stern: Psychologie der frühen Kindheit. 284. 237. 342. lapokat.

való előnyomulását mutatja. S noha a fejlődés teljessége, a mások lelki világába való teljes beleolvadás, a mások érzelmeinek és gondolatainak igazi átérzése és együttgondolása (Einfühlung, Eindenkung) a tapasztalat szerint csak a pubertas ideje után mutatkozik, de feltűnő nyomai megtalálhatók már a korábbi években is.

A nevelés feladata e téren világos. A gyermek lelkében felcsillanó sympathikus és altruista érzelmeket ápolni és erősíteni kell. Hogy a nevelés esetleges túlkapásai károsan ne befolyásolják a fejlődést s nehogy téves vágányra terelődjék az érzésvilág kialakulása, arról gondoskodott a természet, mely a gyermekbe bizonyos egészséges önzést oltott. Az érzésvilág ilyen irányú fejlesztése emberi kötelesség s a társadalmi együttélés nélkülözhetetlen feltétele. E tekintetben még nagyon hiányos nevelésünk, pedig az ellentétek zűrzavarában az altruizmusra való nevelés az, amelytől a társadalom megújódását várhatjuk.

Másfelől pedig, ha csak tisztán az egyest is tekintjük, az érzések minél harmonikusabb kifejelesztése nélkülözhetetlen. Az érzések fejlettségének bizonyos magaslatra teremti meg azt a lelki habitust, amit kedélynek nevezünk. Hogy ennek milyen jelentősége van az ember életében, aligha kell hangsúlyoznunk. Nyugodtsága és emelkedettsége mindenesetre az összes lelki jelenségek harmóniájától függ. Ennek megteremtésére pedig ismét a nevelés lehet nagy befolyással.

III.

4. Az egyéni fejlődés fázisai legszembetűnőbben az *értelmi* fejlődésnél állapíthatók meg. Az öntudat, mely először csak homályos érzés alakjában jelentkezik a fokozatos erősödés folyamán mindinkább az értelmiség síkjába kerül. Az intelligencia fejlődése az öntudat izmosodása, sűrűsödése, megszilárdulása szemben a külső világgal s általában mindavval, ami tőle idegen. Amit az érzés csak sejt, azt az öntudat, az intelligencia fejlődésével felemeli a tiszta megismerés körébe. Maga az öntudat csodálatos keveréke az ember összes lelki tevékenységeinek. Benne van a mi érzelmi világunk jellegzetes színezete, benne annak a viszonynak a tudata, amelyben embertársainkhoz és a világ többi relációihoz állunk s benne van végül a ma-

gatartás szabálya, mely megmutatja, hogy miként *kell* viselkednünk a világgal szemben s milyen cselekedeteket kell végrehajtánunk. Ez alkatrészek komplikáltsága mellett is megvan zárt egysége, mely a maga módja és minősége szerint állandóan méri a világ eseményeit s a mérleg kibillenését azonnal egyensúlyozza. E cselekedeteiben kétségtelenül értelmi fejlettsége és habitusa alapján dönt. Nem kisebbítjük az érzés fontosságát; a lélek emotionalis életének, az érzésnek és az akaratnak is megvan a maga speciális karaktere. Kétségtelen azonban, hogy az erkölcsiség is ott valósul meg a maga teljességében, ahol az észszerűség és a helyes belátás is megvalósul a cselekedetben.²⁰⁾ Vannak ugyan erkölcsös emberek a kevésbbé intelligensek között is és viszont szomorú igazság, hogy vannak típusok, melyeknél a szoros értelemben vett intelligencia mellett az erkölcsi érzés eltompulását látjuk. Bizonyos, hogy a társadalmi építő munka tekintetében az előbbiek ezerszer többet érnek, mint az utóbbiak. Az intelligencia moralitás nélkül romboló is lehet, de teljes és tökéletes moralitás sem képzelhető az intelligencia magas fejlettsége nélkül. Éppen azért, mikor intelligenciáról beszélünk, ez alatt nemcsak a gondolkodásnak szoros értelemben vett lefolyását, szóval a tisztán értelmi munkát kívánjuk érteni, hanem az embernek azt az egész habitusát, azt a dispozióját, amelynek segítségével tájékozza magát az események között, *megítéli* nemcsak a dolgok logikai összefüggéseit, hanem a saját maga — bizonyos adott esetekben való állásfoglalásának helyességét vagy helytelenségét morális szempontból is. Intelligens embernek kívánjuk nevezni e szerint azt, aki nemcsak „eszes“, hanem akinek ez a dispoziója egész, az élet minden megnyilvánulásaira vonatkozó magatartását meghatározza, azt, akire nézve a gondolkodás, a szorosan vett „értelme“ csak hasznos eszköz arra, hogy a maga intelligens, érzésvilágától és morális karakterétől meghatározott céljait megvalósítsa. Elképzelhetetlen tehát, hogy a helyes tapintattal és módszerrel végzett értelmi nevelés ne legyen hatással a gyermek erkölcsi érzületére, különösen, ha sohasem tévesztjük szem elől nevelői munkánkban sem, hogy a gondolkodás fejlesztése mindig magasabb etikai

²⁰⁾ V. ö. Bartók György: Az erkölcsi érték philosophiája 1911. 118—124. és 131—133. l.

célok megvalósításának eszköze. Az igazság lehet kegyetlen, de erkölcstelen sohasem. Az igazi szellemiség egyúttal az igazi erkölcsiség s azért az öntudatos gondolat értéke életünk minden megnyilvánulására nézve megbecsülhetetlen.

5. Hogy az értelmi és erkölcsi nevelés lélektanilag és a fejlődés szempontjából is szoros összefüggésben állanak egymással, arra nézve pozitív bizonyítékot nyújthat annak megállapítása, hogy az intelligenciának a fejlődés közben mutatkozó nagy elváltozásait az erkölcsi habitusnak is az előbbivel párhuzamos elváltozásai, illetve fejlődési stádiumai kísérik. S ez természetes is, mert nem szabad felednünk, hogy az értelmiség kifejlődése tulajdonképpen az öntudat izmosodása, az öntudatnak a külvilágtól való elszakadása, a körülöttünk levő dolgok értelmének fokozatos megismerése s ennek alapján való megbecsülése és megítélése. Az értelem munkájának a célja a világot alkotó tárgyak és összefüggések jelentésének lehető teljes átértése. A figyelem, a beszéd kifejlődése, a gyermek illúziói, phantasiája, majd a szoros értelemben vett értelmi műveletek (fogalomalkotás stb.) mind az intelligencia megnyilvánulásai s mind az előbb említett cél szolgálatában állanak. A megismerés fejlődése tehát lényeges heurisztikus elv az erkölcsi megítélés kialakulására nézve. Minél inkább növekszik az értelem alkalmazkodó képessége a környezet által elébe dobott újabb jelentések appericiálásához — mert hiszen a megismerés a szellem és a külvilág egymással való érintkezésének a következménye — annál inkább erősödik benne az az értékelő funkció, mely a nyert belátások alapján a maga sajátosságának s a tőle különböző dolgokhoz való viszonyának helyes megértésére és megbecsülésére vezet. Az értelmiség kifejlődésének kezdete meglehetősen belevesz a kezdeti stádiumokat általában jellemző affektív-volitionalis lelkiállapotba s noha már a beszéd képesség második fejlődési stádiumában lehet szó bizonyos szavak, illetve bizonyos szóval megjelölt tárgyak jelentésének helyes felismeréséről, ez még csak nagyon korlátozott és primitív megnyilatkozása a szellemiségnek.

A szellemiség fejlődésének kezdetéről tulajdonképpen ott lehet szó, ahol az értelem alkotásai bizonyos célszerűséget mutatnak, amikor a gyermek — még szinte öntudatlanul — bizonyos célokat akar értelmi tevékenységével megvalósítani. *Ach*

ezt „determináló tendenciának“ nevezi s a psychologusok általában elfogadják azt, hogy az intelligencia fejlődése párhuzamos a determináló tendencia erősbbödésével, ami annyit jelent, hogy minél értelmesebb a gyermek, annál inkább állítja bizonyos célok elérésének szolgálatába összes tevékenységeit. Ez a céltudatosság garantálja, hogy a gondolkodási elemek értelmes összefüggésekké váljanak. A szellemi működés előbb említett tendenciája sokszor már a gyermekkorban bizonyos irányban állandósul s így alakulnak ki a gyermekkor egyes korszakainak vezető eszméi, ideáljai, amelyek vizsgálata már eddig is sok adatot nyújt az értékelés fejlődésének megállapításához.

A determináló tendencia következtében már elég korán kialakul az erkölcsi habitusnak kezdetleges, de már a lényegét sejtető megvillanása, mikor pl. bizonyos feladatok elvégzését a gyermek szinte kötelességének tartja. Különösen a 4-ik és 6-ik év között, tehát akkor, mikor az értelmiség a külvilággal szemben egyre hűvösebb lesz, mikor a csökkenő subjektivitás és a fokozódó tárgyiasítás már olykor az ismereti anyag logikai feldolgozására is képes, ekkor mutat a gyermeki jellem is szembeszökő elváltozásokat, amikor is az önfegyelmzésnek és az önuralomnak kétségbevonhatatlan megnyilvánulásaival találkozunk.

A célkitűzés tudatosságának erősbbödése együtt jár a gyakorlati érzék fejlődésével. A gyermek az önfenntartás parancsát követve, önkifejtését is a praktikus, az utilista célok irányában determinálja. Mikor eljut cselekedete hasznosságának tudatáig, akkor már vége a naiv gyermekornak. A játék kezdetben még nem ismeri ezt az utilista mozzanatot s ez a céltalansága, ez az „önmagáért valósága“ adja meg utolérhetetlen varázsát s jellemzi egyúttal a gyermek lelki életét érintetlen tisztaságában. Az utilismus erősbbödő tendenciájának felel meg az érdeklődés objektív foka, amikor a tárgyak az érdeklődést nem subjektív hatásuknál fogva, hanem tárgyi értéküknél, sajátos tartalmuknál fogva keltik fel.²¹⁾ Ez a gyakorlati tevékenység kora. Az intelligencia fejlődésének e praktikus mozzanatai

²¹⁾ V. ö. Nagy László: A gyermek érdeklődésének lélektana, 1908. Itt „Az érdeklődés fejlődése“ c. szakaszban az érdeklődés következő öt fokát találjuk: 1. az érzéki, 2. a subjektív, 3. az objektív, 4. az állandó, 5. és a logikai érdeklődés fokozatait.

a gyermek erkölcsi magatartásában is észrevehető, amire az iskolai élet számos példát mutat. Az intelligencia fejlődésében, mint általában az egyén egész fejlődésében forduló pontot jelöl a pubertás jelentkezését követő idő.

Kétségtelen, hogy már a praktikus intelligencia stadiumában mutatkoznak olyan jelek, melyek arra engednek következtetni, hogy az az illető nemcsak külső sikerek, hasznos célok szolgálatában áll, hanem örömet leli a szellemi munkában is. A valódi intellektualitásnak ez az igazi jellemzője azonban öntudatosan az u. n. ifjú korban lépik fel. Ekkor jelentkezik a szellemi munkában való öröm „um seiner selbst willen“. Ennek előfeltétele 1. a tárgyi világ megismerésének minél nagyobb biztonsága és 2. a tárgyi világ meghódításának lépésről-lépésre való átérzése. A praktikus intelligencián épül föl a theoretikus intelligencia,²²⁾ mely az objektivitás és subjektivitás harmonikus kiegyenlítődésén alapszik. Erkölcsileg a mások lelki világának átértése és értékelése egyfelől az önzetlen és minden praktikus célzattól mentes humanizmusban, másfelől pedig az erkölcsös cselekedetnek önmagáért való megtevésében nyilvánkozik meg.

6. Tekintsük meg már most közelebbről, hogy az intelligenciának, mint a lélek egyik tevékenységének, melyek a sajátos megkülönböztetői? Az intelligencia — mint láttuk — bizonyos sajátos célok megvalósítására törekszik. E célok egyeznek a szellemi élet általános céljaival, azonban nem egyedüliek és nem kizárólagosak. Az intelligencia csak eszköz s minden nagy jelentősége mellett is az egyénben csak bizonyos részcélokat valósít meg. A „puszta“ intelligencia sokszor ellentétbe kerül az egész ember belső habitusával, sőt akadály is lehet valamely cél spontán megvalósításának. Ritkán jelentkezik ugyan elszigetelten, de ilyenkor általában nem is képviseli híven a léleknek azt a törekvését, mely az intelligencia által bizonyos nemesebb tartalmat akar megvalósítani. Az intelligencia értéke is tehát attól a tartalomtól függ, amely az ő segítségével kifejezésre jut. Sajátos tevékenysége a tartalmi világ jelentéseinek megértése és elrendezése s az így megértett világhoz való viszony megítélése. E feladatok megoldására csak akkor képes, ha nemcsak magát a puszta logikai gondolkodást értjük rajta, hanem

²²⁾ V. ö. Stern: Die Intelligenz der Kinder etc. 37. l.

mindazt, ami ideális, azaz ami az öntudat fényes terében jelentkezik.²³⁾ Ezek pedig a jelentések. A jelentések tartalma különböző. A lelki fejlődés szempontjából igen nagy részük tartalma az érzéki adatokban gyökerezik. Ide tartoznak tehát az érzéki adatok is s mindazok az átalakulások, melyeken keresztül mennek. Az értelmi munka tehát a következő fokozatokon megy át: 1. az érzéki képek, 2. a képzelmi alkotások, 3. a fogalmiak és 4. az alanyi összefoglaló funktiók fokozatain.²⁴⁾

Ha azonban az értelem munkáját a tudatfejlődés általános szempontja alá helyezzük, akkor az előbbi fokozat némi — bár nem lényeges, — változást szenved. A megismerés a tudat és a világ szembekerüléséből, illetve e viszony felismerésének helyességétől függ. Bizonyos, hogy az értelem dolgozik akkor is, tehát már az első években, amikor a tudat és megismerendő tárgy között olyan vaskos köd gomolyog, mely — úgy szólva — meghamisítja a valóság logikai alkatát. A fejlődés ezen stadiumait figyelembe véve megkülönböztethetünk általában:

1. az illúziók körében mozgó tudatosságot (Illusionsbewusstsein),²⁵⁾
2. a phantasia fokát és végül
3. az objektív értelmi fokot, mely ismét a) az érzéki képek szemléletében, b) a tárgyas (intentionális) gondolkodásban és c) a problémák felvetésének kritikai korszakában, az igazság keresésében jelentkezik.

Ad 1. Az Én és a Nemén elválása, mely már magában a fejlődés bizonyos fokát mutatja, még távolról sem foglalja magában az én-tudat és a tárgy-tudat megkülönböztetését s így a kezdő fokon az élmények subjektivitása, illetve objektivitása közötti különbség sincs meg. A gyermek értelmi tevékenységében még nincs az ideális a reálistól megkülönböztetve. Reá nézve a legsubjektivebb élmény is ép oly reálitás, mint pl. az evés. Ez az illusio kezdetben tökéletes s a gyermek számára kimeríthetetlen öröm forrása. Minél inkább megismeri a reálitást, annál inkább kell éreznie azt a sok akadályt, mely körülveszi.

Ad 2. A phantasia már átmenet az illúziók világából a

²³⁾ L. Böhm K.: *Ember és Világa* IV. K. 110. l.

²⁴⁾ L. u. ott.

²⁵⁾ V. ö. W. Stern: *Psychol. der frühen Kindheit* 185—192. l.

valóság megismeréséhez. Az újabb lélektan felismerte a valóság-élmények és a phantasia-képek egymásra hatását. A phantasia tevékenysége következtében az érzéki vonások egységbe kerülnek, megvilágosodnak, érthetővé válnak. Az előbbi korszak illuzionizmusa állandóan fogy s mindinkább közeledik a realitás felé. A phantasiát ugyan még nem kötik a külső tárgyak, mint pl. a szemléletnél s innen magyarázható felülmulthatatlan spontaneitása, mely logikai szempontból még kezdetlegesnek mondható, de a szellemi fejlődés szempontjából nagy haladást jelent. Ez adja meg a szellemi önállóságot, mely a fölfedezés és alkotás munkájában jelentkezik. A phantasia tevékenysége, — mint Meumann igen helyesen megjegyzi — nem merül ki a robinzoniádák appericiálásában, hanem a beleérzés és alkotás tevékenységét kelti életre, mely már a szellemi működés magasabb faja.²⁰⁾

Ad 3. A fejlődés harmadik fokát jelzi a tárgytudatnak az illúziók és a phantasia ködéből való kibontakozása. A megismerés kialakulásának egész fejlődésére nézve jellemző az öntudat és a tárgytudat fokozatos különválásának processusa, mely együtt jár a subjektív-érzelmi életnyilvánulásoknak — a megismerés objektív oldalának növekedésével szemben való apadásával. Megindul az öntudatos megismerés szellemi munkája, mely elsősorban az érzéki képekre, a szemléleti tárgyakra irányul. A megismerés tulajdonképpen egy aktus, egy ráirányulás egy tárgyra. Ezt nevezik intentionak. Természetes, hogy a fejlődő értelmiség ezt a tárgyat elsősorban a keze ügyébe eső dolgok közt keresi. Az oktatás itt lép be, mint ható tényező a gyermek szellemi világának kifejlesztésébe, azért kezdetben túlnyomóan szemléleti. Innen meríti az ismerő tevékenység azt az anyagot, mely alapul szolgál a fogalmak kialakítására. Ez a logikai munka azonban, mikor az öntudat már válogat az adott szemléleti anyagban, egy magasabb foka a szellemi munkának. A szemlélet schemái lassankint elmaradnak vagy legalább is fontosságukból veszítenek, s a fogalom fejlődésére nézve szinte jellemzővé lesz a szemléletiség háttérbe szorulása az absztrakt-fogalmival szemben.

A szellemi munka legmagasabb fokát jelzi az ifjúnál az,

²⁰⁾ L. Meumann: Abriss etc. 183. l.

amikor nem merül ki pusztán a fogalomalkotásban, hanem ítéleteket alkot, amelyek egyúttal a tárgyi világgal és az emberekkel szemben való állásfoglalást mutatják. Ebben a munkában a subjektív-érzelmi elemnek ismét jelentékeny szerep jut a szorosan vett értelmi munka mellett. Az egyén öntudatossága, reflexiójának megizmosodása arra készíti, hogy értékítéleteket alkosson a vele szembenálló világról. A szellemi forrongásnak, a legerősebb lelki konvulzióknak kora ez, amikor az ifjú keresi a maga helyét, jelentőségét és értékét a világban. Ezt a kort a lélektan igen találó elnevezéssel kritikailag reflektáló stadiumnak nevezi.²⁷⁾ Ez a kritikai „ösztön“ kezdetben egyes dolgokra Alters- und Begabungsunterschiede bei Schülern. 1911. 96. l.

és eseményekre irányul, lassankint azonban a dolgok végső okát fürkészi, a lét problémáit kutatja vagyis igyekszik magának világnézetet teremteni. Az igazság keresése, mely először mindenütt „a magam igazsága“ volt, lassankint a dolgok viszonyaiban rejlő objektív igazság felé fordul. Ez a philosophiai vonás primitívebb vagy tökéletesebb formában rendesen mindenütt felvillan a férfikor kezdetén.²⁸⁾ Az igazságnak ez a mohó keresése azonban csodálatosképen nem tisztán az intellektuális érdeklődésből fakad, hanem ennél sokkal mélyebben fekvő okai vannak, amennyiben az emberi szellem szabadság utáni vágyában, tehát moralitásában gyökerezik.

IV.

7. Előbbi fejtegetéseinkből az tűnt ki, hogy az affektív-emotionalis megnyilvánulásoknak, bármily szoros kapcsolatban állanak is az intelligenciával, vannak a gondolkodástól független elemei. A szellemi életnek az akarat útján való megnyilvánulásai nemcsak az értelem munkájától, hanem az érzésektől is különböznek; az utóbbi a tudat állapota, míg az akarat egész más. Ha az akaratot a szellemi önfenntartás formái aktusának tekintjük, akkor általában azt a komplex lelki tünetmenyt kell értenünk rajta, mely az érzésvilág és az értelem helyes összehatása folytán keletkező cselekedetnek az előbbi tényezők alapján, de egészen a maga sajátos útján való megvalósítását eredményezi.

²⁷⁾ V. ö. J. Cohn és Dieffenbacher: Untersuchungen über Geschlechts-

²⁸⁾ Stern: Die Intelligenz der Kinder etc. 44. l.

Hogy az akarat, vagy mondjuk, erkölcsi habitus más, mint akár az intelligencia, akár az érzés, arra elég példát nyújt a tapasztalat, ahol elég ritkán látjuk a szellem összes életjelenségeinek harmonikus összeműködését. Ez meg is érthető azok lélektani alkatából. Az intelligencia általános jellemzője az alkalmazkodás. Stern definitiója szerint: az intelligencia általában az egyénnek ama tehetsége, hogy gondolkodását mindig az új követelményekhez alkalmazza; tehát az általános alkalmazkodó képesség az élet új feladataihoz és föltételeihez.²⁹⁾ Kissé egyoldalú, de alapjában véve helyes meghatározás, mely az értelemnek elsősorban a megismerés tevékenységében kifejtett, praktikus munkáját domborítja ki. Míg tehát a „puszta“ intelligencia örökös alkalmazkodás a realitás által állandóan elébe vetett feladatokhoz, addig a morálítás csak egyhez alkalmazkodhatik: az erkölcsi törvényhez. Innen a nagy ellentét, mely egyfelől az önfenntartás parancsa, másfelől a lelkiismeret szavának megalkuvást nem ismerő szava közt fennáll. A valódi intelligencia, az emberileg elképzelhető legmagasabb fokon, túl van ugyan ez ellentéten, mert önmagát valósítja meg az erkölcsi cselekvésben.

A mindennapi élet azonban általában az értelmiség és a moralitás küzdelmét mutatja. Minden cselekedet valamely szükségletből fakad. Ez a szükséglet az öntudat érzésbeli állapotában elváltozást idéz elő. Ekkor lép közbe az értelem megfontoló munkája, mely a hiányérzettől ösztönözve, a maga részéről is felismeri a szükségletet s a kielégítés módján gondolkodik. A cselekedet e szerint az érzés indítása alapján, az értelmi reflexio eredményeként jön létre s így benne van az egész ember. Hogy azonban *erkölcsös* cselekedet létesüljön, az feltételez valami olyant, ami sem az érzésben, sem az intelligenciában, sem az akarat puszta formájában nincs benne s épen ez a többlet az, amit erkölcsi habitusnak vagy jellemnek nevezünk. Megállapítható tehát, hogy a cselekedet erkölcsös volta olyan novum a lelki életben, amely noha lelki tevékenység, mégsem bontható föl maradék nélkül lélektanilag. E megállapítás paedagogiai tanulsága az, hogy az akaratot is kell nevelni és pedig nemcsak pusztán abból a szempontból, hogy a lelki élet szűnyadó erőt

²⁹⁾ V. ö. Stern: Die Intelligenz der Kinder. etc. 2. l.

tettre serkentsük, mint ezt pl. Binetnek egyébként érdekes kísérletei teszik,³⁰⁾ hanem hogy az erkölcsi jellem kialakulását is elősegítsük, amennyiben lehet. Minthogy pedig a jellem az összes lelki tevékenységek együttes eredménye, felmerülhet a kérdés, hogy vajon az érzések vagy az értelmi nevelés útján férközhetünk-e inkább a moralitás közelébe. A kísérletek, melyeket bizonyos akarati cselekvések véghezvitelénél alkalmaztak, arra tanítanak, hogy az érzésekre gyakorolt befolyás még nem elegendő az akarat kitartásának fejlesztésére s csak átmenetileg hat jótékonyan az akarat erősítésére. Ez utóbbi a tartós begyakorlás által érhető el.³¹⁾ Az erkölcsi nevelés sok más vonatkozásainak kiderítésére a kísérleti paedagogia még semmi feleletet nem tud adni. Meg kell tehát kísérelnünk az erkölcsi akarat kifejlődésének általános menetét vázolni, hogy erre a kérdésre csak némileg is kielégítő feleletet kaphassunk.

8. Az erkölcsi fejlődésre vonatkozó adatok nagyon hiányosak. Az emberi lélek annyira benső és individuális sajátága az ő morális habitusa, hogy a kísérlet és a megfigyelés számára szinte megközelíthetetlen. Már láttuk, hogy az intellektuális élet fejlődésében legkönnyebben megfigyelhető stadiumok az erkölcsi értékelés elváltozásaira is lényeges hatással vannak. Az erkölcsi tudat kifejlődésében általában három fokot különböztetünk meg: az önfenntartás, az önuralom és az erkölcsi önállóság fokozatait. Mindenik végig kísér az életen, mind háromra szükségünk van részben a természeti kényszerűség miatt, részint magasabb céljaink elérésénél. Az önfenntartás kezdetben az egyetlen cél. Ennek ösztöne már a gyermeknél is megvan; később az ösztönből az akarásnak öntudatos törekvése lesz. Abban a korban, amikor az öntudat még nem ismer célokat, legfennebb azokat, amelyek a táplálkozás és mozgás közvetlen szükségleteinek kielégítésére szorítkoznak, az ösztönös életnek ebben a primitív formájában, az erkölcsiségnek még nyoma sincs. Az önfenntartás is, mint erkölcsi cél, már a tudatos élet bizonyos fejlettségét föltételezi. Általában a negyedik év kezdetével tűnnek fel a gyermek életében olyan mozzanatok, melyeknél az erkölcsi érzés csírája sejthető. Ekkor már tapasztal-

³⁰⁾ L. Binet: Az iskolás gyermek lélektana. 287. stb. lapok.

³¹⁾ L. Meumann: Abriss etc. 207. l.

ható, hogy a figyelmeztetés és a kritika, amellyel a gyermek cselekvéseit kísértük, talán a megszokás folytán lassankint önkritikává fejlődik s időnkint már felvillan a lelkiismeret szavának befolyása. A 4-ik és a 6-ik év között a gyermek pillanatnyi hatásoknak ellenáll s ez annyira fejlődik nála, hogy az önuralom bizonyos fokát valósítja meg. Sőt már a negyedik év előtt tapasztalták az egoizmus és az önmegtagadás harcát, ami már határozottan az erkölcsi tudat derengésének egyik jele. Különösen mutatkozik ez akkor, ha a gyermek képes magának már célokat kitűzni, ha a már említett „determináló tendencia“ kezd benne gyökeret verni. Ha a cél elérése összeütközik hedonista mozzanatokkal s mégis győzedelmeskedik, akkor lehet már a kötelességérzet felébredéséről beszélni. A kötelesség speciális tartalma itt még természetesen nem jön számításba s az is mellékes, hogy a feladatot maga tűzte-e ki magának vagy más róta reá. Elég az, hogy a feladat célgondolata imperativussá lesz a gyermek számára s föltűnik benne a morális „Anlage“, amelyet — mint Stern megjegyzi, a nevelés fejleszthet, erősíthet, de nem teremthet.³²⁾ Itt, az önuralom, az önmagának parancsolni tudás kezdeténél kell keresnünk az erkölcsiség csíráját. Höffding ezt az átalakulást a következőképen jellemzi: míg az önfenntartás elsősorban a külső ellenállások legyőzésén nyugszik, az önuralom a saját belső természetünkből származó ellentétek legyőzését jelenti.³³⁾

Az önfenntartás sikeressége, valamint az önuralom megerősödése mind arra szolgál, hogy az emberi szellemet felszabadítsák egyfelől a természeti kényszerűségből, másfelől az emberi lélek belső ösztönössége folytán ránehezedő gátaktól. Csak az önállóság eme fokán beszélhetünk az erkölcsi tudat teljes megvalósulásáról.

Az akarat fejlődésének iránya tehát a kényszerű reflexztől az öntudatos spontaneitás felé halad. Az öntudat erősbbödése mind hatalmasabb gátja lesz a cselekvés ösztönszerű, az inger után való közvetlen végbemenésének. Ugyancsak az öntudat növekedése folytán az akarat lassankint megszűnik az önfenn-

³²⁾ Az adatokat Stern többször idézett művéből (*Psychologie der frühen Kindheit*) vesszük.

³³⁾ V. ö. H. Höffding: *Ethik* 1901. 212. 1.

tartás pusztá formája lenni. Minél gazdagabb lesz az a tartalom, amely az akarat útján megvalósul, annál inkább képes ez utóbbi saját belső tartalmával harmoniába kerülni úgy, hogy a fejlettség bizonyos fokán csak olyat tudunk akarni és cselekedni, ami lelkünk legbensőbb lényegéből fakad. Ez a harmonia már magán hordja a moralitás jegyét s az erkölcsi erények egyik legfontosabbikát: az őszinteséget valósítja meg. A tiszta moral azonban ott valósul meg, ahol az őszinteséget az erkölcsi törvény irányítja. Mikor öntudatára ébredünk annak, hogy az erkölcsnek megalkuvás nélkül való teljesítése a legfőbb feladat s ezt képesek vagyunk a jó cselekedetben meg is valósítani, akkor éri el a szellemiség a maga totalitását. Ebben a fejlődési processusban az intelligenciának igen nagy szerep jut s az *önismerés* nehéz útjai vezetnek el a legfőbb igazságok megismerésére. Az olyan intelligencia, mely a szellemiség lényegét az erkölcsiségben ismerte fel, s minden tevékenységét ez irányítja, megszűnik eszközzé lenni minden egyébre nézve, a moralitást kivéve.

Az erkölcsiség igazi alakja csak az intelligencia teljes ki-fejlődésének fokán áll elő.³⁴⁾ Ezen a fokon valószínűsíthető meg az erkölcsi szabadság, mert csak itt ismerjük fel az erkölcsi törvényben szellemiségünk legértékesebb tartalmát. Ez a megismerés a „lelkiismeret”. Lelkiismeretes lehet valaki a legköznapi cselekedetek végrehajtásában s kétségtelen, hogy ez is jellemző lehet az illető erkölcsi habitusára. A lelkiismereti tevékenység azonban akkor válik igazán erkölcsivé, ha a kötelesség formai ideáját a jó cselekedet erkölcsi tartalmával is képes kitölteni.

9. Lelki életünk fejlődésében három réteget különböztetünk meg s ezeket a fejlődés teleologiai szempontjából tekintve megállapítottuk, hogy az érzés fejlődése a sympathikus érzések felé, az intelligenciáé a primitív érzéki szemlélettől a saját lelkünkben és a külvilág összefüggéseiben rejlő jelentések megragadására, míg végül az akarat tartalmilag a jó cselekedet megvalósítására irányul. Három értéket nyertünk, melyek megvalósulása a lélek kifejlődésével — úgy szólván — adva van az együttérzést, az igazság megértését és megismerését, mely

³⁴⁾ V. ö. Bartók György l. m. 133. stb. lapok.

szabadokká teszen bennünket az erkölcsiség által. E három érték felé mutat a fejlődés tendenciája; ezt mutatják azok a lelki dispositiók, melyeknek csírái a gyermeki lélek életében s későbbben is állandóan kimutathatók. Nem üres szó tehát az, hogy tulajdonképpen minden akarás értékek megvalósítására irányul s nem vonható kétségbe az sem, hogy az értékek megvalósításában az érzések és a megismerés szolgáltatják a jó cselekedet létrejövéséhez szükséges anyagot. Az említett három érték tehát nem tekinthető a maga elszigeteltségében, hanem egymásra utalnak s egymást kölcsönösen kiegészítik és föltételezik.

Maga az a tény, hogy a szellemi élet ősi dispositióiban bizonyos értékeszmék megvalósulásának alapfeltételét, illetve lehetőségét véltük felismerni, kétségtelenül magyarázó elvül szolgálhat a lelki fejlődés megértésében. Az axiológiai szempont azonban ott kezdődik, ahol a szellemi élet különböző megnyilvánulásait bizonyos rangfokozatba vagyunk képesek állítani az elérhető legmagasabb cél szempontjából. A lelki életnek a fejlődés sorrendjében, de egyúttal értékelméleti szempontból is legmagasabb megnyilvánulása az egyén jellemétől meghatározott, öntudatos cselekvés, mely ha az erkölcsi jó eszméje által sajátosan is meg van határozva, — úgy kiemeltük azt a qualitative legértékesebb tartalmi vonást, amelynél magasabbat nem tudunk kimutatni.

Mindebből a neveléstudomány két irányban nyerhet okulást és irányítást. Megtanulhatja egyfelől azt, hogy a lélektani megfigyelés a szellemi élet különböző területein tényleg megtalálja azokat a lehetőségeket, amelyek értelmében az érzelmeink az egoizmustól az altruizmus felé, az intelligencia az érzékitől és szemléletitől az absztrakt felé, az akarat pedig a kényszerű reflexstől az öntudatos spontaneitás felé halad. Ez az ontologico-axiológiai sorozat, melyet a psychogenesis tényei mutatnak, azonban megtanított egyúttal arra, hogy a fejlődés legmagasabb stádiuma az öntudatos akarat, melyhez ha hozzácsatoljuk, mint tartalmi vonást, a „jó” értékeszméjét, megkapjuk az erkölcsiséget, mint a lelki fejlődésnek s így a nevelésnek is egyetlen célját. Minél inkább közeledünk a fejlődés folyamán az erkölcsi értékeszme felismeréséhez, annál inkább fogyóban van a psychogenetikus fejlődésnek kauzális-ontológiai aspektusa s előtérbe nyomul a teleológiai és az értékelméleti szempont.

Megjegyzendő azonban hogy a fentiekben általánosságban vázolt fejlődési tendenciák még egy oly mozzanatot is rejtenek magukban, amely óriási befolyással van rájuk. Ez az *egyéniiség*, amelyből kinőnek s amelyhez hozzátapadnak. Az újabb lélektani kutatás evvel a paedagogiai „crux”-szal is felvette a küzdelmet;³⁵⁾ a teljes győzelmet azonban e téren, a lélektani eredmények minden sikeressége mellett is, csak a helyes paedagogusi intuitio nyerheti meg. Az egyéni adottságok lehetősége és kombinációja kimeríthetetlen s ezen csak valamennyire segít a típusok helyes felismerése. Az egyes dispositiók, melyek az egyén törekvéseinek egyes rész céljait vannak hivatva megvalósítani, mint „feszült íjjak” ott vannak már a szellemiség szunyadásában s bizonyos célok elérésére már be vannak állítva (Gerichtetsein) és fel vannak szerelve (Gerüstetsein).³⁶⁾ A paedagogia helyes álláspontja itt csak az lehet, amelyen halad is, hogy az egyéniiséget meghatározó dispositiókat a maga idején felismerje, mint az orvos a betegséget s munkáját ahhoz szabja.

A nevelésnek tehát kötött marsrutája van. Ez azonban nem teszi fölöslegessé az értékelméleti szempont kellő érvényesülését. A nevelésben a kauzalis ill. ontologiai szempontok a teleologiai ill. az axiologiaitól való elválasztása lehetetlen. Ez azonban nem jelentheti a nevelés munkájának reménytelenségét. A kitartó türelem és gyakorlat, bizonyos céloknak szívós szemmel-tartása nemcsak physikai nyomokat hagy, hanem igen gyakran a lelki dispositiókat is átformálja. A nevelés mozgatója tehát igenis bizonyos értékek megvalósíthatásába vetett rendíthetetlen hit kell, hogy legyen. Azért a nevelésnek mindenkorai célja az, hogy az egyéniiségeket a legmagasabb értékek hordozójává fejlessze ki. Ezt általában úgy lehet röviden kifejezni, hogy a nevelés az egyéniiséget személyiséggé kell, hogy tegye. Hogy a „személyiség” fogalmát milyen speciális tartalommal töltjük ki, az az értékelés álláspontjától függ. Reánk nézve elsősorban az a fontos, hogy a személyiség elvében a lelki fejlődéshez alkalmazkodó nevelési céloknak értékelméleti substratumát, illetve aspektusát ismertük fel.

³⁵⁾ L. W. Stern: Die differentielle Psychologie etc. 1911.

³⁶⁾ L. W. Stern: Die menschliche Persönlichkeit 1919. 70. l.

Schnellernél a személyiség vallás-erkölcsi jellem. A Herbart-féle nevelési célt ő a „vallás-erkölcsi” fogalmával határozza meg közelebbről. Az erkölcsi és vallási ugyanis szerinte korrelat fogalom. „Feltétlen érték van bennünk — úgymond — s ha ezt forrása szerint tekintjük: vallásosak, ha következménye szerint nézzük: erkölcsösök vagyunk.” Minden ember egy isteni célgondolat, amelynek alapján az egyes feltétlen értéket nyer a fejlődés folyamatában. Ezt a hivatást jelző isteni célgondolatot kell az egyesben megkeresni s ezt a jobb Ént, mint elsőrangú energiát kell domináló állásra juttatni. Ennek állandó és átható uralkodása alapján az egyéniségben egy vallás-erkölcsi jellem fejlődik ki s ezzel az egyéniség személyiséggé válik.³⁷⁾

W. Stern szerint, ha az egyesben az önkifejtő vagyis az ideális elem túlnyomó az önfenntartó vagy reális mellett, akkor személyiségnek nevezzük. Személyiséggé lesz tehát az egyes akkor, ha reális alkatán keresztül a benne uralkodó belső hivatás tör utat magának. A személyiség minden egyes célja érték-megvalósítás, értékelés. Az egyén valóság; a személyiség, mint ideál, sohasem befejezett.³⁸⁾

A személyiség elvének felmerülése a paedagógiában kétségtelenül az értékelméleti szempont érvényesülését jelenti. Az emberi lélek természeténél fogva értékek megvalósítására törekszik. Az egyéniség reális alkatát azonban a személyiség ideális gyarapodásától elválasztani nem lehet, azért szükséges a lelki élet kauzális összefüggéseiből kiemelni a teleologiai mozzanatokat.

Az egyes úgy tekinthető, mint bizonyos célok egységes rendszere. E célok a fejlődés folyamán részletenként valósulnak meg. A megvalósulás sorrendje teleologiailag is meg van határozva. Legmagasabb pontján az érzés közvetlensége, az intelligencia megfontoló ítélete alapján keletkezett öntudatos erkölcsi akaratot találtuk. Azért helyesen mondja Paulsen,³⁹⁾ hogy jellemes, önuralomra képes, a jót és igazat szabadon, önelhatározásukból cselekvő embereket nevelni — a legszebb feladat, mely

³⁷⁾ V. ö. Schneller István: Athenaeum 1911. évi. A személyiség elve a nevelésben 23. l., Magyar Paedagogia 1914. évi. Herbart paedagógikájának alapjai etc. 478. l.

³⁸⁾ W. Stern: Die menschl. Persönlichkeiten. 13. 20. és 21. lapok.

³⁹⁾ Fr. Paulsen: Pädagogik 1921. 59. l.

az emberi tevékenység számára kitűzhető. Az ember legvégső értéke ott van, ahol legmélyebb lényege: az erkölcsi akaratban. Nem volna azonban fejtegetéseink eredménye teljes, ha ezt a célkitűzést még egy pár gondolattal ki nem egészítjük.

10. Az igazi értéket az egyesekben, az egyesek együttélésében megnyilvánuló *szellemi életben* kell keresnünk. Ez a *személyiségekben* nyilvánul meg. Az önfenntartás céljait szolgáló ösztönök is kétségkívül az önkifejtő vagyis pszichikai ösztönök szolgálatában állanak s az önfenntartás nem magáért, hanem az egyesben rejlő célgondolat megvalósításáért történik. A lelki tartalom jut megnyilvánulásra az önfenntartás útján is. Kérdés, hogy maga a szellemi tartalom honnan nyeri értékét, melynél fogva minden egyéb tevékenységet szolgálatába állít? Az előbbiek szerint a moralitásban, melynek megvalósítására az ember pszichikai organisációjánál fogva hivatva van. Ez az elv azonban közelebbi meghatározásra szorul.

Elismerjük, hogy Kantnak a moralitás végső alapjára vonatkozó fejtegetései csaknem vitán felül állanak. Hogy az egyetlen, absolut érték az intelligibilis lény szabad akaratában gyökerezik, hogy továbbá az erkölcsiségnek előfeltétele a kötelességnek tisztán magáért a kötelességért, az erkölcsi törvény iránt tiszteletből való teljesítése, mely a cselekvés absolut spontaneitása és szabadsága folytán kell, hogy létesüljön. Az erkölcsi rigorismus ezen aetheri tisztaságát azonban nem zavarja meg, ha kiegészítjük egy gondolattal, mely közelebb hozza hozzánk s gyakorlatiasabbá teszi; ez az idea: a humanitás. Mily helyt az erkölcsöt nem pusztán metaphysikai megalapozottságában, hanem fejlődésének empirikus mozzanataiban szemléljük, be kell látnunk, hogy a moralitás a humanitástól — *πρὸς ἡμᾶς* — elválaszthatatlan. Az erkölcsi rigorismus enyhítését maga Kant is végrehajtja, amikor a történelem ethikai jelentőségét felismeri. Ezzel a moralitást mintegy a történeti fejlődés aspektusába helyezi s így elismeri, hogy az erkölcsi értéknek a noumenális oldala mellett megvan a phaenomenális oldala is, mely a tapasztalati valóságban gyökerezik, az időben fejlődik s így talán relativebb, de egyúttal emberibb az előbbinél.⁴⁰⁾

Hogy a humanitás gondolata régi s a nagy gondolkodók

⁴⁰⁾ V. ö. A. Grotenfelt: *Geschichtliche Wertmasstäbe* 1905. 69. 1.

lelki világával összeforrt, azt fölösleges hangsúlyozni. Elég, ha csak Eötvösre gondolunk. Nem vonható kétségbe azonban az sem, hogy ez eszme megvalósulásától ma talán távolabb állunk, mint valaha. Azért a nevelés célját megvalósító személyiség tartalmi oldalát a humanitásban gyökerező moralitásban, illetve az erkölcsnek a legmagasabb értelemben vett emberiség szolgáltatába való állításában látjuk kidomborítva. Az ember nemcsak vegetálni akar, hanem derekasan s ahogy emberhez illik, (wie es sich einem Menschen gebührt) akar élni s érvényesülni — mondja Paulsen. De mi illik az emberhez? Az, amit Kánt úgy fejezett ki, hogy az emberiséget sem magunkban, sem másban, sohasem szabad eszköznek tekinteni. Hogy miben áll az ember azon értékessége, amelyet embertársában is meg kell becsülnie. arra a lelki fejlődés útját az előbbieken vázoló fejtegetéseink már megadták a feleletet. Mindazok együttvéve adják a humanitás tartalmát. A lelki élet fejlődésbeli tényeivel szemben, amelyek elsősorban azon processusok megismerését tartalmazzák, amelyek az értékek *felhogásában* játszanak szerepet — maga a humanitas: cselekedet az értékek *megvalósítása*; erkölcsőség az emberszeretet szolgáltatában.

Eötvös a XIX. század uralkodó eszméiben így ír: Nézetem szerint három ismertető jelről ismerhetni meg különböző korszakok műveltségét: 1. azon hatalom mennyiségéről, mellyel az ember az anyagi világ erői fölött bír; 2. arról, hogy a műveltség bizonyos foka mennyire általános; 3. hogy mennyiben ismerik el és tartják tiszteletben az emberi méltóságot. Mert valamint a természet ismerete a szellemi fejlettség eredménye: úgy az emberi méltóság becsülése nagyobb erkölcsiség eredménye.⁴¹⁾ — Szép és igaz gondolat, mert az erkölcsiség ratio cognoscendi-je nem lehet más, mint a humanitas. Az értékelméleti alapon nyugvó történetbölcsélet helyesen állapította meg, hogy egy korszak értéke attól függ, mennyiben készítette elő a talajt a következő korra nézve, hogy emberhez méltóbban élhessenek. Korunk egyoldalú értékelésének sajnálatos következménye, ha az emberi méltóság megvalósítását olyan célok elérésében látja, melyek csak eszközök a cél elérhetésére. A kölcsönös megbecsülést és együttérzést nem lehet jelszavakkal

⁴¹⁾ L. i. m. III. kötet 104—105. lapok.

elérni, hanem csak úgy, ha az egyesben kifejlesszük azokat a lelki tevékenységeket, melyek ezt elősegítik. A jelen társadalomnak az eddiginél magasabb átalakulását csak attól az egytől remélhetjük, ha az emberiség önmagát meg fogja érteni s ebből kifolyólag újra meg is becsülni.⁴²⁾

E cél elérésére kell minden nevelői tevékenységet összpontosítani. Ezért kell a társadalmi építő érzéseket, a kölcsönös megértést az intellektus fejlesztése útján s a jó cselekedetre való hajlandóságot az akarat erősítése útján nevelni és fejleszteni. Amíg nincs szellemi közösség, addig hiába fáradnak a politikusok, hogy a népek közt „megegyezéseket” létesítsenek s hiába hangsúlyozzák mások, hogy az ő többnyire vegetatív természetű követeléseik kielégítése a béke egyedüli feltétele. Lelki újjáépülés nélkül nem lesz gazdasági újjáépítés sem. Ha megvalósul az emberszeretet és a megértés, akkor a gazdasági érdekek harcai maguktól elsímulnak s ez a probléma világhatalmi polcáról lekerül az őt megillető helyre. Nem a nagy gazdasági veszteség az oka az igazi újjászületésnek, hanem a „rossz” szellem, mely nem képes a humanizmus magaslatára felemelkedni s a gazdasági kérdéseket is erről az állásponttól intézni. Mert minden jónak és rossznak forrása az emberi lélek s azért az újjáépítés igazi munkája ennek átfarmálásánál és nevelésénél kezdődik. Amíg nincs meg a „mentalitás”, ahogy ma nevezik, addig nem lesz semmiféle konszolidatio.

Ennek a szellemi újjáépítésnek leghatalmasabb tényezője a nevelés, mely a már említett legmagasabb értékek kifejtését tűzi ki céljául. Hogy ez a cél mikor lesz valósággá, beláthatatlan. Az igazi nagy célok azonban sohasem valósíthatók meg teljesen s épen ebben van örökkévaló jelentőségük. Azért a nevelői munkában semmi eredménytelenség vagy sikertelenség el nem csüggeszthet. Nemcsak a nagy célok elérése a feltétlen értékes; feltétlen értékes ezek keresése és a megvalósításukra fordított odaadó munka is.

⁴²⁾ L. Böhm: Az értékelmélet alapproblémája stb. 58. l.

Thoughts to the axiological foundation of Paedagogics.

It is needful to make a subject of investigation the facts of spiritual development not only in their causal connexions, but in teleological views as well. The grades of valuation can be settled positively only by emphasising from the spiritual life of individuals those periods, in which the change of valuation seems to present itself. This will be the ontogenesis of the soul, which serves in this way for the heuristic principal of valuation.

This view of axiology shows, that the facts of spiritual development contain in themselves from begining and consequently make possible the realization of some values. This work investigates separately the development of feeling, intelligence and will. It settles making use of the rich materials of the experimental psychology (Meumann, Stern) the development of the different spheres of the spiritual life in reference to the development of valuation.

The article accepting, that the basis of valuation exists in the feeling, puts a stress upon the importance of the feeling, which has been considerably neglected untill now. The aim and direction of intellectual development is to know and to comprehend the meanings. By relying upon this basis do we get to the correct definition of the value of our own selves and that of things. The highest manifestation of the spiritual development is the conscious will, especially, if it is defined morally also.

By these it can be settled, that the aim of education consists, to develop the individuality for one, who realizes and bears the highest values. Briefly spealung it means, that education must make the individuality a personality. The principal

of personality means therefore in Paedagogics, that in it also the view of axiology holds good. The development of human soul endeavours by nature to realize some values. Because the real state of individuality cannot be separated from the ideal growth of personality, it became necessary to emphasise vividly the teleological, that is to say, the axiological movements from the causal connexions of psychology.

ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REGIAE UNIVERSITATIS FRANCISCO-JOSEPHINAE.

Sectio: PHILOSOPHICA.

TOM. I. FASC. 3.

Redigit: GEORGIUS de BARTÓK.

A PHILOSOPHIA LÉNYEGE.

IRTA:

BARTÓK GYÖRGY.

KIADJA

A „M. KIR. FERENCZ JÓZSEF TUD. EGYETEM BARÁTAINAK EGYESÜLETE”.

SZEGED,
SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R.-T.
1924.



ACTORUM
Sectionis Philosophicae
Tomi I.

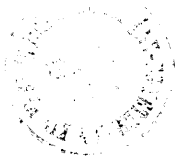
Fasciculus 1 :

Prof. HORNYÁNSZKY : Die Idee der öffentlichen Meinung bei den Griechen.

Fasciculus 2 :

VARGA : Gondolatok a neveléstan érték-elméleti megalapozásához. — Thoughts to the axiological foundation of Paedagogics.

**Venditur in libraria „STUDIUM“
Budapest, IV., Múzeum-körút 21.**



A philosophia lényege.

Irla: BARTÓK GYÖRGY.

καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων
δύνασθαι θεωρεῖν.

Aristoteles: Metaph. IV. 2—1004 a.

Aristoteles a philosophiának egyetemes sajátosságául tekintette azt, hogy a philosophus mindenről képes szemlélődni és elmélkedni. A philosophia ezen egyetemes sajátosságának nem kis része van abban, hogy a philosophia lényegének feladatának megállapítása egyike azoknak a súlyos problémáknak, amelyek a philosophia történelme folyamán minduntalan visszatérnek és követelik a megoldást. A philosophus, amikor a philosophia lényegét feltüntetni akarja, sokkal nehezebb helyzetben van, mint bármely más tudománynak — tartozzék az akár a természet-, akár a szellemtudományok sorába — a művelője. Amíg u. i. a többi tudományok a valóságnak egy részletével, a dolgok és jelenségek egy meghatározott osztályával foglalkozván, teljesen feleslegesnek tartják hosszasan elmélkedni tárgyuk és feladatuk fölött, addig a philosophia számtalan problémái között szinte központi helyet foglal el lényegének és feladatának kérdése. A többi tudomány már kutatása legelején tisztán s határozottan látja, mindenki által tudottnak tételezi fel a tárgyat, amelyre a kutatás, mint biztos és szilárd célra irányul. Ezeknek a valóság egyes részeivel foglalkozó tudományoknak nincs szükségük arra, hogy az általuk vizsgálandó és megismerendő tárgynak, valamint feladatuknak szükségességét igazolják s a követendő célra nézve tisztába jöjjenek: a matematika,

a jogtudomány, az orvostudomány, a nyelvtudomány, a növénytán előfeltételezik és elfogadják, hogy van szám, van jog, van betegség, van nyelv, van növény stb., mint közvetlenül adott valóságok; ezeknek a tárgyaknak létezésében senki sem kételkedik és senkinek sem jutna eszébe azt követelni, hogy bizonyíttassék ezeknek a tárgyaknak létezése, mielőtt a velük foglalkozó tudomány a maga tevékenységét megkezdene.¹⁾

A többi tudományok e kényelmes helyzetével szemben a filozófiára minduntalan az a nehéz feladat hárul, hogy bizonyítsa tárgyát, védelmezze kutatásának jogosultságát, tüntesse fel és mutassa ki lényegét, adjon hű tájékoztatást célja felől, mert úgy lényege és léte, mint tárgya és célja alája van vetve a vitatkozásnak és kételkedésnek. Amíg a többi tudományok tárgya már eleve meg van adva, csak vizsgálniok és megismerniök kell azt a rendelkezésükre álló módszer és eszközök segítségével, addig a filozófia tárgya bizonyításra, eljárása igazolásra, lényege védelmezésre szorul. A többi tudományok tárgyük és feladatuk meghatározását világos, határozott módon fejtegetéseik élére tűzik, a filozófia ellenben, éppen sajátos természeténél fogva, lényegét a maga tevékenysége *folymán* és tevékenysége *által* fejt ki. A filozófia lényegének problémája a filozófiai tevékenység folyamában nyilatkozik meg a maga teljességében, és pedig aként, hogy ebben a megnyilatkozásban a filozóphusnak egész személyisége és bölcséleti ethosa jut félreérthetetlenül világos kifejezésre. Miután a filozófia lényege a filozófiai tevékenység folyamában alakul ki teljességgel, ebből következik, hogy a filozófia lényegéről vallott felfogás a filozófia *egészén* való tökéletes áttekintés és a filozófia egyes problémáiban való elmerülés *után* juthat világos kifejtődésre. A lényeg meghatározása eként nem *megelőzi* a filozófia munkáját, hanem e munkával együtt haladva, e munka közben mintegy kialakulva *követi* a bölcséleti tevékenységet. Innen érthető, hogy a többi tudományok tárgyalásaik *élére* tűzhetik feladatuknak pontos meghatározását, amely-

¹⁾ V. ö. Hegel: Encyklopädie § 1. — „Die Philosophie entbehrt des Vortheils, der den anderen Wissenschaften zu Gute kommt, ihre Gegenstände, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, so wie die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, voraussetzen zu können“. WW, VI. k. 3. lap.

ben az illető tudomány lényege is kifejezést nyer s eleve leírhatják az útát, amely tárgyuk tüzetes megismeréséhez elvezet; a philosophiának lényege azonban éppen a philosophia tevékenysége közben lép mind jobban és világosabban előtérbe s ezen tevékenység közben lesz nyilvánvaló az út, amelyen türelmes járással célhoz juthatunk.

Nincs tehát igazuk azoknak, akik habozás nélkül szokták szemére hányni a philosophiának, hogy a tudomány névre már azért sem tarthat igényt, mert hiszen még lényegének és tárgyának, tulajdonképpen feladatának megjelölésére sem képes. A philosophiának ezt a képtelenségét — szerintük — semmi sem bizonyítja világosabban, mint az a tény, hogy az egyes philosophusoknál a philosophiának más és más, sokszor merőben ellentétes meghatározásával találkozunk, elannyira, hogy ahány philosophus, annyi meghatározása a philosophia tárgyának és feladatának. Tagadhatatlan, hogy a philosophia lényegére és tárgyára vonatkozó meghatározások formailag, kifejezés tekintetében nagyon különbözőek, de aki ezen meghatározásokat az illető philosophusok tanán keresztül mélyebben vizsgálja, az nem fogja tagadhatni azt sem, hogy ezen formailag különböző meghatározások mögött a philosophiai szellem tevékenységének ugyanazon lényegisége rejtőzik, ugyanaz a lényegiség, amely egyformaképpen élteti és hajtja a különböző bölcselőknek munkáját még akkor is, ha ez a munka esetleg ellentétes állásontról indulva ki eltérő irányban halad egészen más cél felé. Ezeket a különböző irányban és más-más úton haladó philosophusokat ugyanaz a philosophiai ethos, ugyanaz a philosophiai éposz, ugyanaz a sajátos lelki szervezettség teszi philosophusokká s tanaikat philosophiává. még akkor is, ha ezek a tanok nem egy kialakult rendszer keretében foglalnak helyet. Ugyanaz a philosophiai éposz és ennek az éposz-nak felfogására, illetve befogadására képes ugyanaz a lelki szervezettség teszi philosophussá Platont és Aristotelest, Bacont és Descartest, Kantot és Hegelt, Schopenhauert és Nietzsche, sőt ugyanaz az éposz és ugyanaz a lelki szervezettség teszi philosophussá Goethet vagy Széchényit is. Nem a philosophiáról adott meghatározások azonossága, hanem a különböző bölcséleti tanokban megnyilatkozó philosophiai éposz és philosophusi ethos az, ami reávezethet minket a philosophia lényegének megállapítá-

sára. Ez az *ἔργον* ott lüktet a philosophia egész történelmében, amelyről Hegel örökérvényűen tanította, hogy a különböző philosophiákon felmutatja az Egy Philosophiát a kialakultságnak különböző fokozatain s nyilvánvalóvá teszi azt, hogy az egyes elvek, amelyek a különböző rendszereknek alapját képezik, csak ágai egy és ugyanazon Egésznek.²⁾

Ha így tekintjük a különböző philosophiai tanokat és rendszereket, ha meglátni törekedünk azokban a közös philosophiai *ἔργον*-t és philosophusi ethost, nem lesz talán hiábavaló ama törekvésünk, hogy megértsük és feltüntessük a philosophiai lényegét. A szellemi strukturának és lelki szervezettségnek ugyanazon lényegisége nyilatkozik meg mindenütt, ahol igazi philosophiával találkozunk, a teljesen kialakított zárt rendszerben éppenúgy, mint az egyes tanrészletekben, vagy rövid, töredékes megállapításokban. Ugyanazon substantialis csira fejlődik ki mindenütt, hogy testet öltvén láthatóvá tegye azt, ami a philosophiának lényegét alkotja. Ez a lényegiség lehet nagyon különböző a maga kialakulásában, színeződhetik nagyon sokféleképpen az egyes philosophusok ethosának összetétele szerint, de benne ugyanaz a substantialis mag' kel életre s lesz, kialakítója annak a kultúrértéknek, amit a görögök óta philosophia névvel jelölünk.

*

*

*

A philosophiának azokat a konkrét kialakulásait tekintve, amelyekkel a philosophia történelmében találkozunk, minden ellenkező felfogással szemben meg kell állapítanunk azt, hogy a philosophia merőben értelmi alkotás és ismeret akar lenni, elannyira, hogy a philosophia szó a görögöknél — még Thukydides művében is — ismeretet jelent általában. Minden philosophia értelmi alkotás; értelmi alkotás még akkor is, ha jellegét közelebből a mysticismus szabja meg s útja fel a transcendens régiókba vezet, ahol megszűnik a logika értelmi munkája, hogy helyét a szív és az érzés sejtésének, vágyakozásának, elandolodásának adja át. Ebben az értelmi alkotásban — amint később látni fogjuk — szóhoz jut ugyan a philosophusnak egész személyisége, de az alkotás munkáját mindvégig az értelem s az

²⁾ Encyklopädie der phil. Wissenschaften, 13. §.

ész végezi. A görögöknél a philosophia, mint ismeret általában, magába öleli a tudományokat mind, nem véve ki sem a természettudományt, sem a mathematikát. Csak a lassú fejlődés folyamán válnak le különböző tudományágak a philosophia törzséről, hogy önálló s itt-ott független disciplinákká alakuljanak. A philosophia ismeretvonta kétségtelen s volt ennek az ismeretnek egy kiemelkedő jellemvonása, amely először szintén a görögöknél lép előtérbe: a philosophiai ismeret mindig pusztán és kizáróan elméleti tudás akar lenni, érdek nélkül való szemlélődés, amely nem tekint sem haszonra, sem nyereségre vagy élvezetre, hanem az ismeretet magáért az ismeretért tartja értékesnek és a tudásnak becsét magában a tudásban találja meg. Herodotos elbeszélése szerint Crösus az őt meglátogató Solont azzal a kijelentéssel fogadja: hallotta, hogy ő, t. i. Solon, sok országot beutazott philosophálva szemlélődés okából, — *φιλοσοφῶν θεωρίας εἵνεκεν*. A philosophiának ez a *theoria*-jellege megmarad mindvégig: minden philosophia *theoria* s a „*philosophia practica*“ elnevezés vaskos ellentmondást rejt magában.

A philosophia tehát két alaptulajdönt örökölt a görögöktől: az egyetemességet és az érdek nélkül való *theoria*-jellegét. Volt idő ugyan, amikor úgy látszott, hogy mind a két jellemvonás veszendőbe megy s a philosophia a szellemnek egy kis részére korlátoztatván, gyakorlati célok szolgálatába állítatik. Ámde ezek az idők csak átmenetet jelentettek a philosophiára nézve, amely szívósan ragaszkodott, különösen nagy képviselőinek rendszerében, e két gyökértulajdonságához. E két jellemvonás tündöklék elő az újkori bölcelet mindkét megalapítójának, Baconnak és Descartesnek gondolkozásából s e két jellemvonás uralkodik Kant tana fölött is, akinél a philosophia az embernek minden ismeretét viszonyba hozza az emberi ész lényeges céljaival.³⁾

A philosophiának e két jellemző vonáshoz való szívós ragaszkodása azt bizonyítja, hogy e két jellemvonás nem csupán értékes örökség, amelyet megőrizni érdemes, hanem felhívja figyelmünket arra is, hogy az egyetemesség (universalitás) és az érdekmentes szemlélődés (*theoria*) a philosophia lényegével elválaszthatatlanul összefüggnek. Ez az összefüggés nyíl-

³⁾ V. ö. *Kritik der reinen Vernunft*, 633. lap.

vánvaló azokban a változásokban is, amelyeken főleg az egyetemesség jellemvonása ment keresztül s amely változások e jellemvonás átalakulását eredményezték. Láttuk, hogy a görögök-nél s azután később is évszázadokon át a philosophia jelentette a tudást, az ismeretet általában: a physika, matematika, csillagászat stb. még az újkorban is hosszú időn át a philosophia körében foglaltak helyet. Az ily értelemben vett egyetemesség azonban rendre-rendre tünedezni kezdett: az egyes tudományok elkülönülésével s majd megerősödésével a philosophia tudástárgyának köre folytonosan szűkült, a belőle kiváló és önállóuló tudományok mind több és több problémáját hasították ki és foglalták le a maguk számára, meghagyván egyre soványodó nemzöjük részére az érdeklődés szemlélődést $\pi\eta\mu\alpha\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\epsilon\iota$ gyanánt, de könnyörtelenül követelvén tőle a maguk problémáit, és pedig gyors, könnyű sikerrel. Így esett el a philosophia a maga tartalmának igen jelentékeny részétől, anélkül azonban, hogy ezáltal valóban megszegényedett volna. És mégis, úgy látszott, hogy az egyetemesség vonása ezen fátális osztódás után problematikussá válik. A bölcsélet egyetemes voltát u. i. az biztosította a görögöknél s később is, hogy magában foglalta a tudásnak egész birodalmát. Ha már most a tudás egyes részeit magukban foglaló tudományok hálátlanul ott hagyták a régi otthont s izmos önállóságra tettek szert, világosnak látszik, hogy az egyetemesség is pusztá jelző maradt csupán, aféle epitheton ornans, amely ugyan még kijár tiszteletből vagy szokásból a philosophiának, de azt többé valósággal meg nem illeti.

A tény azonban az, hogy egyes tudományoknak kiválása a philosophiának egyetemes karakterét nem érintette, megmaradt az annak, ami volt eleitől fogva: scientia universalis. Az egyetemességre való törekvés megnyilatkozott s érvényesülni igyekezett már a praesokratikusok lelkében, akik a minőségnek $\alpha\omega\chi\eta$ -ját keresték, hogy ebből az $\alpha\omega\chi\eta$ -ből értsenek s magyarázzanak meg mindent; ott él azonban ez a kitörülhetetlen törekvés a mai kor philosophusainak lelkében is, amikor egy egyetemes pillantás segítségével szeretnék átfogni ezt a világot s megragadni az ember gyorsan tűnő életének örök értelmét, vagy a $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ gyémánthálózatába akarnak beleszőni minden valóságot. És a philosophia minden változás között is

fenntartja ösi jogát ahhoz, hogy universalis scientia legyen egyetemes jellegét, önmagának feláldozása nélkül, nem tagadhatja meg soha.

A philosophia egyetemes tudomány volt mindig, annak is kell maradnia, ha elpusztulni nem akar, ámde ezt az egyetemes jellegét nem biztosíthatja azáltal, hogy a belőle kiszakított problémákat visszaerőszakolva, felölelje az ismeretnek egész területét s mellőzvé az illető tudományok sajátos módszerét, minden kérdést önhatalmúlag intézzen el. Az ilyen önhatalmú intézkedések ellenkeznek a philosophia szellemével és sikerre sem vezetnek. A philosophia nem veheti magára s még kevésbé sajátíthatja ki egyetlen tudománynak funkcióját sem, de nem lehet összefoglalata az összes tudományok jól leszűrt eredményeinek sem, — és ha mégis egyetemésnek kell maradnia, úgy nyilván az egyetemesség alatt más jelentést kell keresnünk, amely jelentés szintén a philosophia lényegéből fakad.

Mélyebben kell elmerülnünk a philosophia belső alkatába, hogy ha az egyetemesség vonását, amely a philosophia lényegéből sarjad, megérteni akarjuk. Ily módon éppen az „egyetemesség“ lesz vezetőnk azon az úton, amelyen a philosophia lényegét feltárni akarjuk, mert az „egyetemesség“ jelentésének megértésére való igyekezetünk visz mind közelebb és közelebb a philosophia lényegéhez.

Ha a philosophia különböző kialakulásait tekintjük, kezdve a chinai bölcselek tanaitól le napjaink gondolkozáig, meg kell állapítanunk azt, hogy a philosophia soha sem törekedett ú. n. részlet-tudásra, nem állott meg végleges csodálkozással a valóság egyes részeinél, hogy azokat töviről-hegyire elemezze s leírja, hanem figyelmét az osztatlan Egész felé fordította s ezt a nagy, tömör Egészet igyekezett megérteni egyetemes érvényű elvek, észből fakadó ősprincipiumok segítségével. A philosophusnak gondolkozását a részletek fölött álló Egész tartja fogva s lelke az elszigetelt specialitásoktól az átfogó universalitas felé fordul. A philosophiának ezen odafordulása a nagy Egész felé eredményezi azt, amit az egyetemesség vonása alatt értenünk kell. A philosophia — igaza van Aristotelesnek — minden felett képes elmélkedni, de minden felett az egyetemesség szempontjából elmélkedik, azaz, mindent mint részt hozzáfűz a gondolkozás szálaival az átfogó Egészhez, amelyhez hozzáfűzötte

nyer értelmet és jelentést „minden”. A philosophus nem veti meg azokat az eredményeket, amelyeket az egyes tudományok kínálnak feléje, mert ezen részlet-ismeretek értéke előtte is kétségtelen; ellenkezőleg, ezen részlet-ismereteket, amelyek a valóság egyes részeit magyarázzák meg nekünk, hálás szívvel fogadja a philosophus is s felhasználja azokat. Amde ezeknek a részlet-ismereteknek elfogadásánál nem áll meg, mint passzív elfogadó, hanem ezeket a részlet-ismereteket is az átfogó Egésznek szempontja alá helyezve igyekezik megérteni, mert jól tudja, hogy minden ilyen részlet csak mint az Egésznek részlete és betagolt momentuma bír valódi értékkel. Hogy mi ez az Egész, amelytől minden jelentés származik s minden érvény függ? — erre a kérdésre tanulmányunk későbbi folyamán igyekezzünk feleletet keresni. Itt elégedjünk meg annak a megállapításával, hogy ezen Egészre való irányulás által válik a philosophia valóban „királyi tudománya”; ezen irányulás garantálja örökkévalóságát is: az Egészre irányuló, egyetemes philosophia valóban „philosophia perennis”. Az Egészre való irányulásban megnyilatkozó egyetemesség, a philosophia lényegéből folyván, egyedül a philosophiának jellemző vonása, amelyben nem osztozik semmiféle más tudománnyal, miután ezek a részletekre irányulnak s a „speciale” korlátai közé szabvák. Az „universale”-nak a „speciale” fölött való méltóságából fakad a philosophiának az a méltósága, amely minden időkben biztosította részére a legjobb elméknek tiszteletét.

Az egyetemesség jellemvonásával szorosan, lényegileg összefügg a philosophiának másik gyökértulajdonsága, t. i. az érdek nélkül való, érdekmentes szemlélődés, az önmagáért gyakorolt elmélkedés (theoria). Ez a jellemző vonás oly mélyen gyökeredzik a philosophia lényegében, hogy — amint már előbb is láttuk — egyenesen minden philosophia elmélet, illetve minden philosophia csak elmélet, amely nem ad sem szabályokat, sem normákat, sem törvényeket, de sőt még tanácsokat sem a gyakorlati életfolytatás számára. Amelyik philosophia a „gyakorlat” szolgálatába áll és „praxis” számára dolgozik, az megszűnt philosophia lenni s a valódi philosophiának vele született méltóságát nem, csupán nevét usurpálhatja. Az egyetemesség a theoriától s a theoria az egyetemességtől el nem választható: az érdek nélkül szemlélődőnek minden, az „Egész” képezi szem-

léletének tárgyát. Az egyetemesség, amely az Egészre való irányuláson alapul, nemcsak nem kényszeríti a philosophiát az elszigetelt részeknél való megállásra, hanem ellenkezőleg, egyenesen hajtja arra, hogy a részek mellett elhaladva, az Egész felé törjön, hogy ebben, mint elérendő célban, találjanak örök jelentésre a szétszórt részletek. Ha a philosophus a részeknél megállapodva, azoknak szentelné minden figyelmét, a részekre fordított érdek elpusztítaná „érdekmentesség”-ét, elveszne szemel elől a célul keresett Egész, amelynek szemlélete teszi lehetővé a szónak görög értelmében vett theoriát. A philosophust nem köti semmiféle érdek a részekhez, a részek vizsgálata nem kecsegteti haszonnal, hanem minden érdektől menten igyekezik az Egésznek theoretikus vizsgálatára. Az érdekmentesség biztosítja az egyetemességet: nincs és nem lehet semmiféle érdek, amely arra kényszeríthetné a philosophust, hogy álljon meg mereven a részek mellett s valamely reményelt haszon kedvéért ezen szétszórt részek vizsgálatába merüljön el. Ahol az egyetemességet biztosító érdekmentesség kifejlődve nincs, ott ki sem fejlődhetik a philosophia, mert az ismerő alany figyelme szüntelenül más és más tárgy által lévén lekötve, sem ideje, sem ereje nincs arra, hogy az átfogó Egésznek szentelje tekintetét. A teljes érdekmentesség teremtette meg tehát a philosophiát, amelynek egyetemessége ezen érdekmentesség által biztosítottatik. Ez az érdekmentesség szabadítja fel mintegy a szellemet, hogy az teljes erőinek birtokában érvényre igyekezzék hozni a benne rejlő universalistikus tendentiát s szülje ezen törekvés gyümölcseként a philosophiát, mint scientia universalist. II

Csalódna tehát az, ki azt hinné, hogy a philosophiának universalis jellege csak oly módon menthető meg, hogy a többi, egyes tudományok legáltalánosabb, biztos eredményeit bizonyos formulák segítségével és meghatározott nézőpontok szerint egy zárt rendszerbe kögítjük. Ehez a művelethez, amely új ismeretet és új eredményt nem produkál, nincs szükség semmiféle philosophiára — amint Spencer kísérlete világosan mutatja —, hanem elégséges ahoz az egyes tudományokban való némi jártasság és az általánosságok iránt való bizonyos érzék. A philosophia egyetemessége azonban nem ilyen architectonicus és külső módon jut kifejezésre, hanem mint minden ízében lényegszerű

vonás, a philosophia belső szerkezetének egyik eleme. Akármilyen szorgalommal, a tudásnak bármekkora mértékével igyekezzünk is az egyes tudományok eredményeit általános rendszer keretében elhelyezni, az ilyen kísérlet, ha sikerült is a maga nemében, philosophiát eredményezni nem fog. A philosophia soha sem törekedett arra, hogy egyes ismeretekből valamelyes indukció segítségével egy új Egészet nyerjen, amely Egészről már eleve tudnia kellett, hogy nem foglalna magában semmi újat, hanem csupán a figyelembevett és összehordott, egybeillesztett rész-ismereteknek adná egyszerű összegét. A philosophia mindig arra törekedett a múltban és lényegéből kifolyóan arra kell törekednie a jövőben is, hogy az Egészből ismerje és értse meg azokat a Részeket, amelyek ennek elemeit alkotják s megtalálja azt az összekötő kapcsot, amely nélkül minden ismeret, bármily terjedelmű is legyen, nem egyéb, mint egymástól elkülönzött, holt tömeg.

Az eddigiek után talán nagyobb nehézség nélkül sikerül feleletet adnunk erre a kérdésre: az egyetemesség és az érdektelen szemlélődés honnan kerülnek a philosophiába? Már az a tény, hogy a philosophia egyetemes szemlélődés, universalis theoria, arra mutat, hogy a philosophiának fennebb értelmezett jellemvonásai, mint valódi gyökér-tulajdonságok, máshonnan nem eredhetnek, mint magának a philosophusnak ethosából. A bölcselő szellem éltető functioja az egyetemes szemlélés, amely a bölcsélet folyamában kerül bele magából a bölcselőnek ethosából a philosophia rendszereibe s általán a philosophiába. Az egyetemes szemlélődés tevékenysége által fejlődik ki és ölt külső alakot az a substantialis csira, amely a philosophus leglélekét alkotva, lesz szülője az egyes philosophiai rendszereknek, illetve azoknak a philosophiai részlet-tanoknak, amelyek nem elkülönözötten keletkeztek egy megírandó könyvnek a kedvéért, hanem láthatatlan, ideális száclacskák által hozzá vannak organikusan fűzve egy szintén ideális, in potentia létező rendszernek középponti gondolatához. Ennek az ideális rendszernek középponti gondolatában u. i. éppen ez a substantialis csira lel kifejeződést s ezért, ahol a részlet-tanok egy ilyen, habár csak idealiter létező középponti gondolathoz hozzá nem fűzhetők, ott nincs is miért philosophiát keresnünk. Így állván a dolog, nem az a kérdés tehát, hogy vajjon a dolgok és ismerettartalmak

teljességére fordítjuk-e figyelmünket, hanem az, hogy vajjon az illető dolog vagy ismerettartalom bele került-e a philosophusi ethos lelkét adó érdekmentes szemlélődésnek, illetve elmélkedésnek körébe vagy sem? Mindezekből pedig következik az is, hogy az egyetemesség lényegszerű vonását soha sem szabad a philosophia tartalmában keresnünk, amely ebből a szempontból tekintve teljesen közönyös, hanem csupán a philosophia formájában, amely nem kívülről járul hozzá a philosophiai rendszerhez vagy tanhoz, hanem a philosophusi ethosnak functioja. Lehet a philosophiának tartalma bármily tágkörű, terjedelmes és különböző: tudomány, erkölcs, művészet, vallás, állam, történelem stb., de a forma, amely ehez a tartalomhoz hozzájárul s ezt philosophiaivá teszi, ez a forma mindig egyetemes. Ebben az egyetemességben részesül minden ismerettartalom válogatás és kivétel nélkül, amelyik a philosophusi ethos megnyilatkozásának körébe kerül s ennek következtében az érdekmentes theoria tárgya lesz. Ez a theoria, ez az egyetemes szemlélet sine ira et studio mond ítéletet minden felett, ami az emberi szellemnek alkotása s ezen ítéletmondás által, amely „bele fonja“ az egyes dolgot a nagy Egésznek gyémánthalójába, ezen ítéletmondás által lesz a philosophia mintegy öntudata az emberiségnek a maga alkotásairól és tevékenységéről.

A philosophiának két lényegszerű vonása, az egyetemesség és a theoria, a philosophia ethosnak functioiból kerül a rendszerbe, illetve a részlettanokba s ezért tagadhatatlan, hogy a philosophus személyisége sokkal fontosabb a bölcséletben, mint a többi tudományok bármelyikében. Kétségtelen, hogy vannak a többi tudományok munkájában is olyan mozzanatok, amelyekben az illető tudós személyiségének bizonyos vonásai előtérbe léphetnek, általában véve azonban az egyes részletekről szóló tudományok művelőinek személyisége rendszerint a vizsgált tárgy mögött marad s ha a vizsgálat folyamán itt-ott át is csillan, egészben véve mégis háttérbe vonul, hogy ez a háttérbeszűrűtség az érvényesülés ritka pillanatában annál érezhetőbb és feltűnőbb legyen. (Finom humorú megjegyzések, a bizonyítás eleganciája, a tények rideg vagy élénk felsorakoztatása stb. stb.) A philosophiában ellenben a bölcselőnek egész ethosa eleitől-végig erőteljes érvényesülésre tör s a személyiség előkelő nemessége, tömör egysége nélkül nincs igazi philosophia.

Pectus est quod facit philosophum. Minden philosophiai rendszer a philosophus lelkében élő ethosnak, ezen ethos lelkét alkotó substantialis csirának szükségszerű kifejlése, egy olyan alkotás, amely láthatatlan, de örök száakkal kapcsolódik alkotójának lelkéhez s teszi ezt a lelket, ennek szellemi alkatát szemekkel láthatóvá. A philosophiai alkotás a philosophusra nézve élet-lehetőség, sőt az egyetlen élet-lehetőség, éppenúgy, amiként a művészre nézve egyetlen élet-lehetőség a művészet és művészi alkotás. A philosophia a philosophusra nézve „életforma“ (Spranger), amely ha ki nem alakul, a philosophus igazi élete megyen veszendőbe. Ezért *kell* a philosophiában, a philosophiai rendszerben a rendszer alkotója egész személyiségének részt vennie: a philosophiai ethosban szóhoz jut, mint ennek az ethosnak lényeges alkotórésze, a szellemnek minden irányú tevékenysége. Örökké igaz marad Fichte azon megállapítása, amely szerint, hogymilyen philosophiát választunk, attól függ, hogymilyen emberek vagyunk: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist, denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie er uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat“. (Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre.)

*

*

*

Előbbi fejtegetéseinkben azt akartuk megmutatni, hogy minden philosophiában ugyanaz az ethos jelentkezik. Ennek az ethosnak, amely a szellemnek egy bizonyos, speciálisan meghatározott alkatát jelenti, jellemzője az, hogymilyen érdektelen és egyetemes szemlélődés. Az egyetemesség és érdektelenség tehát nem pusztán az ösöktől sikerített örökség, hanem a philosophiában, ennek lényegében gyökerező vonások, amelyeket éppen ezért a philosophia gyökértulajdonságainak nevezhetünk. Ezen gyökértulajdonságok jelentésének vizsgálata kapcsán igyekeztünk bennebb hatolni a philosophia lényegének ismeretébe. Megállapítottuk, hogy e két tulajdonságnak forrása a philosophiai ethos, amely a benne rejlő substantialis csirát egyetemes és érdektelen szemlélődés által fejt ki s (szüli) ez által, (mint saját objektiválódását, a philosophiát. Láttuk azt is, hogy ez az érdek-

telen szemlélődés a nagy átfogó Egészre irányul. További kérdés már most az, hogymi az az Egész, amely a philosophiának, mint theoriának, célja? Erre a kérdésre adott felelet még beljebb vezet a philosophia lényegének problémájába.

Hogy erre a kérdésre felelhessünk, emlékezetünkbe kell idéznünk azt, hogymiután a philosophiai ethos tevékenysége, mely által a philosophia megvalósul, szemlélődés, illetve elmélkedés, ennek az elmélkedésnek eredménye, maga a philosophia sem lehet egyéb, mint ismeret. Philosophiát csak elménk segítségével produkálhatunk: az értelem az az „instrumentum instrumentorum” (Descartes), amely képessé tesz arra, hogy megismerjünk valamit s ezen megismerés által öntudatos birtokunkká tegyük. Azaz: a philosophia csak mint ismeret bír létjoggal.

Ismeret lévén a philosophia, közelebről kell vizsgálnunk azt a tevékenységet, amelyet „ismeret”-nek szoktunk nevezni. S ezzel már benne is vagyunk a philosophiának processusában, mert az öntudatos philosophia ott kezdődik, ahol számunkra az ismeret problémává válik. Az ismeret tevékenységét gyakorló ember, mindiárt e tevékenység kezdetén, két tényezővel áll szemben, amely két tényező szüntelen kölcsönhatásban van egymással. Ez a két tényező: az „En” és a „Nem-en”. Bármilyen álláspontot is foglaljunk el a philosophiában és tekintsük bármilyen szempontból is az ismeretet, e két tényezőnek egyike sem tagadható le s nem is küszöbölhető ki. Az „En” és a „Nem-en” viszonya nélkül ismeret nem létesül: e két őstényező között az összekötő, láthatatlan szálak egész finom szövődéke keletkezik az ismerés processusában aként, hogy mindkettőből kiinduló és a másik tényező felé feszülő szálcskák jelentések csomóivá szövődnek egybe. Ezért az „En” s a „Nem-en” az ismeretnek két alaptényezője vagy ősfaktora. Nincsen oly megvalósult jelentés, amely ne e két tényezőnek összeműködéséből keletkeznék. Amint a philosophiai gondolkozás lépésről-lépésre halad és fokról-fokra fejlik ki, lesz e két őstényezőnek köre s terjedelme igen különböző. A fejlődés legalsó fokán az En körébe tartozik az ismerő alanyak teste is, míg Nem-en = a körülötte és rajta kívül elterjedő egész mindenség. A legfelső fokon az En köre teljesen összeszűkül, az En maga végtelenül sublimissá válik s merőben logikai jelleget ölt föl, jelentvén a logikai func-

ítéleten, lesz alapja az igazságnak, — „relatio est fundamentum veritatis” — mondotta Leibniz.)

Ismerés ezen fejtegetések szerint tehát csak ott létesül, ahol a két ismerési östényező között állandó viszony keletkezik.
 X Ha az (ismerő) „Én” minden tevékenységét — saját magáról mintegy teljesen megelégedkezve — a vele szemben álló, neki ellene feszülő s tőle „értvényesülését” váró „Nem-én”-re irányítja, akkor előállnak azok a rész-ismeretek, amelyek a különböző egyes tudományok — physika, természetrajz, földrajz, állattan, történelem stb. — adnak elő. Ezekben a tudományokban a lét a maga részletes gazdagságában tűnik föl. Ezen ismeretek megszerzésénél az ismerő „Én” magától teljesen elvonatkozva foglalkozik a vele szemben álló „Nem-én” minden jelenségével, akár az u. n. testi, akár az u. n. lelki világnak jelenségei legyenek azok s ezen vizsgálata közben részről-részre halad, a valóságot részleteiben és részletenként ismeri meg, felkutatóván mindenütt az egyes részletek körében uralkodó törvényszerűségeket. A világnak — a testi és lelki világnak egyformán — jelenségei képezik ezen discursive haladó és részletenként megismerő „Én” tevékenységének tárgyát sxmiközben az „Én” türelmes, lassú lépésekkel halad, hogy az ismeret részére minél nagyobb területeket hódítson meg, addig ezen nyert részletek szintén lassú és kényelmes haladásban rendre-rendre állanak össze egy Egésszé, amely azonban soha sem bevégezett, lezárt, befejezett Egész. Az ismerő „Én” ezen részletekre irányuló hódító munkájában tisztán csak a „Nem-én” felől nekifeszülő szálak megragadásával és egybefonásával törő-

⁹⁾ Talán nem szorul bővebb megvilágításra az, hogy itt az „Én” távolról sem metaphysikai entitás, de nem is subjektív, *egyéni* Én. Hogy a fogalomban van bizonyos antinómikus tendencia, az kétségtelen, de elkerülhetetlen. Jól látták már ezt a görög philosophusok, főleg Plotinos. Az „Én”-ben van csakugyan metaphysikai tendencia, mert Egy és osztatlan; van azonban subjektív pszichológiai hajlandóság is, mert sok és osztható. Egy és osztatlan, mert hiszen minden logikai functionak és törvényszerűségnek *szilárd egysége*; sok és osztható, mert ezek a törvényszerűségek és functionok, amelyek az ismeret s a lét objektivitását biztosítják, az érvényt érvényesítik, ezek a functionok és törvényszerűségek az egyes, pszichológiai Én-ek tevékenységében nyilatkoznak meg és jutnak kifejezésre. Az „Én” fogalmában benne rejlő ez a kettősség és ellenkezés sok félreértésnek, zavarnak a forrása. Ezért érdemes ezt minduntalan szem előtt tartani.

dik, arra igyekeztvén, hogy ezen kínáló szálacskáknak minél nagyobb számát fűzze hozzá az „érvény” sphaerájához: minél több ilyen szálacska kerül az „Ēn” hatalmába s fonódik egybe az érvényesség szálacskáival, annál nagyobb mértékben fog uralkodni a „Nem-én” fölött az „Ēn”, annál nagyobb mértékben fejti ki lényegét is, annál nagyobb mértékben lesz szabad is. Csakugyan minden ismeret hatalom, amely egyedül képes megszerezni az „Ēn” szabadságát.

Az emberi szellem fejlődésének igen hosszú során át az ismerő „Ēn” kénytelen csak ezt az önmegtagadó, pusztán a „Nem-én”-t megragadó munkát végezni, mert ha ezen „Nem-én” felett ismerő tevékenysége által erőt vennie nem sikerül, saját magát kell örök nyugvásra, azaz megsemmisülésre ítélnie. Az „Ēn” u. i. a maga lényege szerint nem lehet egyéb, mint szüntelen tevékenység, amelynek folyamán a „Nem-én” állandó tárgya és célja ennek a tevékenységnek. Amde ezen önmegtagadó munkát, a sok küzködés után, követi az az idő, mikor az „Ēn” nem elégedik meg azzal, hogy szüntelenül a „Nem-én” megismerésére pazarolja minden erejét, hanem a szabadságnak bizonyos mértékére téven szert, megerősödik, öntudatra ébred, maga felé fordítja tekintetét, tevékenységének tárgyává saját magát teszi. Ez az öntudatrajutás a legnagyobb jelentőségű mozzanat a szellem életében: az „Ēn” saját ereje megérzésének pillanata a philosophia megszületésének ideje. Ettől a pillanattól kezdve az „Ēn”-t nem csupán a „Nem-én” jelenségei érdeklik és foglalkoztatják, hanem nézését befelé, saját maga felé fordítja, saját magába mélyed el, önmagát szemléli minden külső, másra irányuló érdek nélkül. Az „Ēn”, amely eddig csak a világot kényszerült a maga egyes részleteiben megismerni, hogy ezen megismerés által ereje növekedjék, most már elég hatalmas arra is, hogy önmagát tegye tevékenységének tárgyává. Az önmagát vizsgáló „Ēn” a philosophus „Ēn”; tevékenységének eredménye a philosophia.

Az „Ēn”, amely maga erejének öntudatára ébredvén, tekintetét önmaga felé fordítja, más szóval: a philosopháló „Ēn” már első pillantásra kénytelen észrevenni, hogy a „Nem-én”, melyet eddig vizsgált és kutatott, az ő alkotása s mint ilyen, teljes mértékben tőle függ, tőle függ az ő létében, mert általa gondoltatik s ezen gondoltatás által „érvényesül”. Ezért mi

mindig csak az „En“ által jutunk el a „Nem-én“-hez, az alanyon keresztül az alany által készített tárgyhoz, — amint ezt a kritikai philosophia végérvényesen megállapította. Igaz ugyan, s ezt józan ésszel kétségbevonni nem is fogja senki, hogy a „Nem-én“ reákényyszeríti magát az „En“-re, mint az „En“ functioninak anyaga, ámde az is kétségtelen, hogy ezen „En“ nélkül a „Nem-én“ értelmetlen és jelentéstelen marad. A „Nem-én“ részéről hiába feszülnének azok a láthatatlan szálacskák az „En“ felé, hogy az „En“ által megragadtatván, a törvényszerűségek szövetébe befonassanak s ez által jelentést nyerjenek, mert ha az „En“-ből hiányoznának a megfelelő functiok és törvényszerűségek, ez a jelentésadás és ismerés által való „érvényesítés“ lehetetlen lenne.

Az „En“ tehát, mihelyt önmaga felé fordítja figyelmét, észreveszi azonnal, hogy a vele szemben álló s magát neki megismerésre felkínáló tárgy az „ő“ tárgya, amelyet ő maga állított maga elé s amelyet éppen az által, hogy „létesít“, megismer és megért. Az „En“ tulajdonképpen ezen észrevétel által jut a maga öntudatára: a maga alkotó, teremő tevékenységére reflektálva, ezt a tevékenységet, azaz a gondolkozást tévén vizsgálata tárgyává, a maga „önérzete“ és „öntudata“ felébred, életre kel és megizmosodik. Ennek az „öntudó“ és „önérző“ Ennek tevékenységét éppen a magába való visszafordulás, az elmélyedő reflexio jellemzi: a „Nem-én“-től, amelyet részletenként ismert meg és vizsgált; önmaga felé fordul a bölcselő „En“ s önmagában szemléli már most nem csupán önmagát, hanem a „Nem-én“-t is: tárgyává lesz tehát a maga törvényszerűségei által egybefont Egész. Az „En“-ből a „Nem-én“ ismeretére kiindult tevékenység a „Nem-én“-en keresztül és a „Nem-én“ közvetítése által ismét az „En“-hez tér vissza, hogy végigtekintsen a maga tevékenységén, ennek a tevékenységnek eredményét tudomásul vegye s ez által megnyugdják. Az önmagába visszahajló, philosopháló „En“ most már tudja, hogy ez a világ az ő világa, amelyet ő tett a maga tárgyává és ő alkotott, ő tett problémává, mintegy maga elé vetvén megfejtendőül. De meg kell látnia ezen reflektáló és philosopháló „En“-nek azt is, hogy amikor a saját tevékenységét szemléli, nem tesz egyebet, mint önmagát ismeri meg. Eddig a „világ“ volt ismerő tevékenységének tárgya; most ezen ismerő tevékenység maga

képezi ismeretének tárgyát.) A philosophia valóban az „Ēn“ ezen önmagára visszahajló tevékenységének lévén eredménye, nem egyéb, mint az ismeretről való ismeret, vagy miután ezen ismeretnek forrása a szellem: a philosophia nem egyéb, mint a szellem önismerete. Erről az ismeret ismeretéről szól Platon a „Charmides“-ben, amikor a sophrosyné fogalmát fejtegetve arra a megállapításra jut, hogy hát a sophrosyné nem más, mint önismeret, amely éppen az által különbözik a többi ismeretektől, hogy amíg a többi ismeretek mind valami másnak az ismeretei, de nem önmaguknak, addig a sophrosyné, mint önismeret „nem csupán a többi ismereteknek ismerete, hanem ismerete egyúttal önmagának is.“⁵⁾ Ez a platoni értelemben vett ismeretről való ismeret — ἐπιστήμη ἐπιστήμης (169 d.) — nem arra ad felvilágosítást, hogy ki mit tud és mit nem tud; általában ezen ismeret segítségével soha sem fogjuk megtudni azt, hogy mit ismerek, hanem csupán azt, hogy valamit ismerek, azaz, itt az ἐπιστήμη ἐπιστήμης kétségkívül az ismeretnek elméletét jelenti s mint az ismeretről szóló tudomány a többi tudományokkal szembehelyeztetik és azoktól elkülönül. Ha pedig az ἐπιστήμη ἐπιστήμης-t a philosophiával azonosítjuk, akkor nincs semmi akadályja annak, hogy a philosophiának, mint ismerettannak fogalmazását Platonra vezessük vissza, akinél csakugyan a bölcelet teljes mértékben ismeret-elmélet s ezen minőségében „királyi tudomány“ és legfőbb tudás.

A philosophia a szellem önismerete lévén. ebben az önismeretben az „Ēn“ a maga tevékenységét öntudatosítja. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy amikor itt „szellem“-ről beszélünk, nem vesszük a szót metaphysikai értelemben s nem úgy fogjuk föl a szellemet, mintha az egy tőlünk merőben független, elkülönzött, felettünk álló és mystikus módon működő valóság lenne. A szellem szónak ilyen értelmezése talán el is tűnt már a komoly philosophia művelői köréből. A mi felfogásunk szerint a szellem = Ēn objektív értelemben s ennek megfelelőleg az egyes psychophysikai „Ēn“-ek lelki aktusaiban immanenter megnyilatkozó: mi a szellemet, ennek functioit és törvényszerűségeit megismerni és felfogni képesek nem vagyunk, csak az

⁵⁾ Charmides 166 b—c. — „ἀλλ' αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἰσὶν ἐπιστήμαι, αὐτῶν δ' οὐ, ἡ δὲ μόνη τῶν τ' ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ αὐτῆς“ t. i. a sophrosyné,

egyesek alkotásaiban és alkotásai által. Az „En“ vagy szellem, vagy nevezzük bármiféle néven, az egyén által, az egyéni aktusok és tevékenységek közvetítése révén jut kifejezésre s ismerhető meg. Az egyéni „En“-ektől elvágott és separált En vagy szellem vagy objektív gondolkozás stb. reánk nézve nem létező, meg nem ismerhető; talán „sejthető“ némelyek előtt, de az ismeret részére hozzá nem férhető. A szellem tehát az egyéneken által jut kifejeződésre. Innen van, hogy minden kiváló szellemi alkotásnak egyéni színezete van; egyéni színezete van minden philosophiai alkotásnak is alkotójának személyisége s a kor jelleme, szellemi színe szerint. Nincs az a philosophiai alkotás, amely ne viselné magán annak a kornak bélyegét, amelyben keletkezett és ne tükrözné vissza félreismerhetlenül alkotójának philosophiai ethosát.⁶⁾ Nemcsak a görög philosophia különbözik a renaissance bölcseletétől, hanem a Platon tana is a Giordano Brunoétól, az Aristotelesé is Plotinosétól. Azaz, a „szellem“ a maga (osztatlan és homogén) lényegét különböző korok, fajok, személyiségek szerint különbözőképpen nyilvánítja és alakítja ki az évszázadok és évezredek folyamán. Ámde mindez, természetesen, korántsem jelenti azt, hogy minden kor, faj és személyiség a maga önkényes tetszése szerint „philosophál“, amint ezt a philosophia makacs, de tájékozatlan elleneségei hirdetni szokták. A philosophia, mint a „szellem“ önismere-rete, az azonos és egy-lényegű szellemnek önismere-
te, amelyben ugyanaz az ethos és ugyanaz a mód jut kifejezésre minden időben és minden helyen, minden faj és minden egyéniség által. A különbség csak a kifejező formában, hangban és színezetben fog megnyilatkozni, a korok és személyiségek szellemi strukturája és színezete szerint. Ezen különbséghez járul ezután az a másik különbség, amely az egyes korok, fajok, személyiségek értékelési magatartásából fakad: cz a magatartás kényszerűen érezteti hatását a philosophia egész területén s nyom eltörülhetetlen jelleget minden alkotásra (a hellenistikus kor ethicismusa és theológiája, a renaissance aestheticismusa stb.).

⁶⁾ V. ö. Hegel kijelentését a *Rechtsphilosophie* Előszavában: „Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst.“

Amíg az egyes tudományok, kivétel nélkül, a valóság egyes részleteit vizsgálják, addig a philosophia, mint az „Én”-nek önmagába való elmélyedő visszahájlása, az Egész felé fordítja figyelmét, amikor az ismeretalkotó „Én”-nek tevékenységét teszi problémává. A philosophia a „szellem”-nek, az „Én”-nek lévén önismerete, az ismeretről való ismeret, benne megvalósul az önérző és öntudó „Én”-nek Egésze. Vagy más szavakkal: a philosophia a „szellem”-nek legteljesebb projectioja, amely projectioban ott tükröződik vissza a világ és az élet theoretikus képe s előttünk áll az a szellem, amely ezt a theoretikus, érdekmentes képet szeretetteljesen megalkotta. Nemcsak a világ tükröződik benne, hanem az „élet” is. Ebben az értelemben minden habozás nélkül nevezhető a philosophia a világképalkotás és az életnézet teoriájának, „világnézet-tannak”, amint ezzel az elnevezéssel találkozunk is újabbán Rickertnél és követőinél.⁷⁾

A „szellem”, ha önmagát megérteni és megismerni akarja, ezt a megértést másként nem eszközölheti, csak úgy, hogy maga elé állítja tevékenységének eredményét, a „Nem-én”-nek maga-alkotta képét s kutatja, hogyan melyek azok a functiok, amelyeknek segítségével ez a kép létesülhetett s egyszersmind megállapítja azokat a törvényszerűségeket is, amelyeknek együttes szövődése az a kép, amelyet maga létesített. Ez a kép u. i. úgy jelentkezik előttünk, mint egy tökéletes és organikus Egész, amelynek részei folytonos viszonyban, állandó kapcsolatban állanak egymással, de állandó a viszony közöttük és az Egész között is. Ha megszűnnék ez a viszony és ez az objektív kapcsolat, amely nem a részek önkényes tetszésén alapul, akkor nemcsak ez az Egész semmisülne meg, mint Egész, hanem a szétesett részek is, mint meg nem értett, jelentéstelen törmelék folytatnák létüket. Ezeknek a részeknek jelentése és értelme csak, mint az Egész momentumainak van: amint Hegel mondja, a rész-tartalom csak mint az Egésznek momentuma „igazul” meg. Mihelyt valamely rész, akármi okból is, megszűnik az

⁷⁾ V. ö. *System der Philosophie*. — Erster Teil. Allgemeine Grundlegung der Philosophie (1921.) 24. sk. lapokon közlött fejtegetésekkel, amelyekben a philosophia és a világnézet viszonyát tárgyalván, arra az eredményre jut Rickert, hogy maga a philosophia nem lehet világnézet, hanem csupán „világnézlettan”, — „Weltanschauungslehre”.

Egész momentuma lenni, azonnal csak subjektív bizonyossággal bírhat s objektív jelentése elvész. Az az „Egész”, amelyet tehát a philosopháló „*En*” tesz vizsgálatának tárgyává, egy organikus és organizált Egész. Az organikus Egész pedig egyéb nem lehet, mint egy olyan rendszer, amelyben az Egésztől nyerik értelmüket a részek s a részek kölcsönös viszonya, valamint az Egészre való irányulása által áll fönn az Egész. Nyilvánvaló azonban, hogy az egyes részek értelmüket és jelentésüket csak akkor nyerhetik az Egésztől, ha az Egész nem pusztán annyi, mint a részek számszerű összege. Bármily becsületes pontossággal adjunk is össze részeket, azok organikus Egésszé — amely nem egy jelentésű az „összeg”-gel — csak úgy alakulhatnak, hogy ha egy belső organizáló erő szervezi ezeket a részeket, amelyek különben csak szétszórt, élettelen csontok „*disiecta membra*”, egységes, organikus Egésszé. Az Egészben helyet foglaló s azt éltető részek oly módon vannak elrendezve, hogy kölcsönösen támogatják egymást, egyik rész a másik által és a másira nézve, de egyszersmind az Egész által és az Egészre nézve is létezik. Az az organizáló erő pedig, amely ezt az egyelőre zárt és bevégzett Egészt, mint rendszert teremti, ez az erő a „szellem”, amelynek organizáló tevékenysége által lépnek belső, objektív és szükségszerű viszonyba az egyes részek, hogy azután egy Egésznek váljanak nélkülözhetetlen alkotó részeivé.⁸⁾

A philosophia által létesített theoretikus, érdekmentes és egyetemes világkép egy organikus rendszer, mert organikus rendszer maga a szellem, amely ezt a képet létesítette. Rendszer a szellem és rendszer a szellemnek projectioja által kialakult Egész, t. i. a philosophia. Teljesen félreismeri hát nemcsak a philosophia, hanem a rendszer lényegét is az, aki megtiltani

⁸⁾ Az „Egész”-nek fogalmára nézve v. ö. újabban a Rickert mélyenjáró fejtegetéseit (*System der Philosophie. I. Allgemeine Grundlegung der Philosophie* c. művében, mely 1921-ben jelent meg). Ez idézett mű 14. s k. lapjain a philosophia tárgyával foglalkozván Rickert, e tárgyat az „Egészt, mint Egészt” jelöli meg s az „Egész”-ről egyelőre csak azt jelenti ki, hogy több, mint a részek összege. Ez az „Egész” nem végtelen, mert akkor nem lehetne „Egész”, hanem „végrevit” (*vollendlich*), amely jelzőben benne rejlik annak kifejezése, hogy az „Egész” végét még nem értük el, mert mint totalitas vég-telen. S ennek megfelelőleg Rickertnél így alakul a philosophia fogalma: „Den Begriff der voll-endlichen Totalität der Welt hat also die Philosophie zu suchen . . .” (20. lap).

szeretné neki, hogy rendszert „építsen” s annak összeerőszakolt kereteibe, mint Prokrustesi ágyba, helyezze el a valóság gazdag, megélt, megragadott tartalmát. A rendszer merev és kiszelt keretei között, vélik az említett ellenfelek, teljesen veszendőbe megy a lélek és az élet, amely folyton folyó folyam, folyton változó tartalom, növekvő, formálódó, megköthetetlen lét. A dolog éppen ellenkezőleg áll. A szellem csak rendszerben valósulhat meg és élhet, amiként minden élet másként nem, csupán rendszerben nyilatkozhatik s ölthet alakot. (Végső eredményben maga az „élet” is a szellem alkotása, mert hiszen ő is csak egy kategória, egy határfogalom!)

A philosophia rendszer, és csak rendszer lehet. De természetesen, rendszer és rendszer között különbséget kell tennünk. A kívülről, önkényes, habár tetszetős schémák segítségével valóban „felépített” rendszer, nem igazi rendszer, mert részei nem belülről, organikusan nőttek ki, mint tagok és szervek, amelyeket egy középponti erő értelemmel és jelentéssel ruházott föl. Rendszer csak az, amely egy belső, substantialis csirából, természetes növekedéssel fejlik ki oly módon, hogy minden egyes részecskében az Egésznek ereje, jelentése és életteljes értelme lüktet. A szétszórt csontokat nem lehet tetszés szerint illesztgetni ilyen-amolyan rendszerbe; beléjük a szellem lehel a maga életét, hogy ez által szervezetté alakuljanak, mert csak ilyen szervezetben, belülről, a belső csirából nőtt szervezetben lüktet az élet éltető ereje. Bátran mondhatjuk, hogy minden egyes részecskében, a philosophia minden rész-problémájában s azoknak megoldásában már ott van a rendszer, ha ez a probléma s annak megoldása a szellemnek öléből, a philosophiai ethos mélyéről nőtt ki. Ahol a részproblémákat s azoknak megoldásait finom, aetheri szálak nem fűzik láthatóan s érezhetően, logikai deixissel a philosophiai ethoshoz, ott philosophiáról beszélni kár: ott csak eltanult ügyeskedésről, vagy ügyes eltanulásról lehet szó. A philosophiai rendszer, amelyben az Egész megjelenik, a szellem substantialis csirájából, a belső alkat terve szerint, örök törvények vezetésével nő ki. A rendszer nemcsak a philosophiának egyetemes formája, hanem a szellemnek is örök alkata. A szellem egyetemes, theoretikus rendszer s egyetemes, theoretikus rendszer a philosophia is, mint a szellemnek egyik kialakulása.

Az a theoretikus kép, amelynek alkotásában az „Ēn“-t pusztán az ismeret vezeti minden érdek és praktikus cél nélkül, az a theoretikus kép egy rendezett, organikus Egész s az ezt vizsgáló philosophia, mint erről a theoretikus képről való theoria, egy egységes, organikus rendszerben fejlődik ki. Ennek a rendszernek keretén belül, ennek területén alakulnak ki az egyes alkotó részek, az egyes organikusan előálló és logikai kényszerűséggel jelentkező problémák s ezeknek a problémáknak megfejtései, illetve a megfejtéseikre vonatkozó kísérletek. Maga az egész rendszer, a rendszerben helyet foglaló összes rész-problémák kizáróan a világról alkotott képnek, az életéről való szemléletünknek ismeretére vonatkoznak s ennyiben kétségtelenül minden philosophia ismeretelmélet, még pedig a világ és a magunk ismeretéről való elmélet. Ezt a képet a képzetek és fogalmak, szemléletek és ítéletek közvetítésével a mi gondolkozásunk, a szellem funkciói létesítették s a gondolkozásnak törvényei azok, amelyek szerint ez a kép objektív érvénnyel és szükségképpen kialakul. Ezek a törvények, amelyek világképünkben egyesített ismereteknek objektivitást és egyetemes érvényt kölcsönöznek, a gondolkozásnak törvényei, az „Ēn“-ből fakadó törvényszerűségek s tehát a világképet szabályozó törvények s az ismeret törvényei azonosak. A „szellem“ alkotta ezt a képet, a maga törvényei szerint állapítván meg minden ismeretet s így azután nem is lehet csodálkoznunk azon, hogy a szellem, amely ezt a képet reflexió és vizsgálat tárgyává teszi, a maga törvényeit s önmagát fedezi fel azon. Kantnak valóban igaza van: a tárgy törvényei s a tárgy ismeretének törvényei ugyanazok. Az „Ēn“ alkotta a tárgyat a maga törvényeivel s ő is ismeri meg ezt a tárgyat a maga ugyanazon törvényeivel.

Az első lépésnek tehát, amelyet a philosopháló szellem teljes öntudatossággal teszen, eredménye annak felismerése, hogy a világnak képe s e világnak elemeit alkotó tárgyak, e tárgyaknak minden viszonylata, a legegyszerűsebbtől a legmagasabb és legegyetemesebb viszonylatig, tisztán és teljesen az ő alkotása. Ismeretem részére tölem, — illetve minden solipsistikus félreértés kiküszöbölése végett, helyesebben, — a gondolkozó és ismerő szellemtől, az objektív gondolkozástól független valóság nincsen. Valóban a „szellem“ teremti a világot. Ezért a régi philosophia valóságтана helyére az ismeretről szóló tan lép,

amely szolgáltatja az ismeret egész kritikáját. Az ontológiát a gnoseologia váltja fel. Fog pedig ez a merőben exakt és theoretikus disciplina — nevezhetjük dialektikának, prima philosophiának vagy magyarul: alapphilosophiának — a következő problémákra feleletet keresni: Mi az ismeret? Mi az igaz ismeret kriteriuma? Melyek az ismeretnek azon functioi, amelyeknek segítségével a világról magunknak theoretikus, tehát teljesen tudományos képet alkothatunk? E három alapvető s a philosophia egész rendszere felett uralkodó, minden részproblémába a maga jelentését belesugárzó probléma megoldása nélkül nincs philosophiai rendszer, mert nem lehet öntudatos philosophia sem.

Az első probléma tehát így formulázható: mi az ismeret? E probléma megoldásánál ki kell mutatnia az alapphilosophiának, hogy az ismeret a szellemnek nem pusztán receptív, befogadó tevékenységében nyilatkozik meg, hanem teljességgel alkotó aktus, amely alkotásban a Nem-én kényszerítő ereje mellett ott működik egyenrangú faktorként az ismerő Ennek vagy szellemnek őseredeti és az egész alkotást átható ereje. A szellem, mikor világképét megalkotja, nem pusztán elfogadja s szelíd engedelmességgel visszatükrözi azt a képet, amelyet a Nem-én vetít ki reá, hanem a maga részéről is szakadatlanul visszahat a Nem-éntől reá rohanó hatásokra, alakítja, szövi, rendezi, viszonyba hozza azokat a szálcáskákat, amelyekből a „világ”-nak képe szövődik össze. Az első probléma tárgyalása során kell kifejtienie az alapphilosophiának, hogy mi a világot érzékiségünk és gondolkozásunk segítségével, érzékiségünkön és gondolkozásunkon keresztül ismerjük meg. Érzékszerveink segítségével fogjuk fel azokat az ingereket, amelyek a Nem-énből, a „világ”-ból áramlanak felénk: az ízeket és szagokat, a színeket és hangokat, a temperatura és a tapintás adatait stb., hogy az érzékszervek közvetítésével egy philosophiai folyamat keretében jussanak azok agyunk, illetve tudatunk körébe. Ámde ezek az érzéketek csak „dura massa”, amelyekben rendet kell teremtenünk s tesszük ezt az által, hogy egy lelki synthesis segítségével azokat egy képzet keretében kapcsoljuk és egyesítjük. Nyerünk pl. következő érzéketeket: hosszúkás, gömbölyű alakon sárga-zöldes szín, kissé érdes tapintat, jellegzetes illat, édes-savanykás íz — s miután ezeket az érzéketeket

a külső tárgy kényszere folytán egy synthesisben egyesítettem, nyertem a „körte“ képzetét. Az asztalomon előttem álló tárgy helyében tehát ott van egy képzet, amely nekem a tárgynak, a szóban forgó körtének ismeretét közli. Ámde kérdés, hogy vajjon ez a képzet által szolgáltatott „ismeret“ valóban méltó is az ismeret névre? Annyi kétségtelen, hogy ez a képzet a mi érzékiségünkre nézve = tárgy. Ha az ember csak érzékiséggel bírna, úgy kényszerülne lenne meg is állani ennél az érzéki „ismeret“-nél s lemondani arról, hogy egyetemes és objektív ismeretre tegyen szert. Az érzékiség u. i. teljesen az egyéni, individualis tudathoz lévén kötve, merőben subjektív és egyéni „ismeretet“ produkálhatna csupán, amely ismeret nem lenne érvényes minden hasonló s ugyanazon tárgyról és nem lenne érvényes minden egyénre nézve. A képzet tehát, amely physiologiai-psychologiai úton áll elő, csak feltétele az ismeretnek, amennyiben általa a tárgy adva van a megismerésre, de az egyetemes érvényű és objektív ismeret egy más tényezőnek produktuma. A képzetből, legyen az bármilyen erős és világos, hiányzanak azok a logikai szálak, amelyek a képzetet hozzá fűzethetnék az általa képviselt minden tárgyhoz és a tárgyat felfogó minden alanyhoz. A képzet subjektív és egyéni; csak feltétele a tárgyról való egyetemes érvényű és objektív ismeretnek.

Ezt az egyetemes érvényű és objektív ismeretet produkálja a gondolkodás az ítélet közvetítésével. Ítélet által lesz a képzetből fogalom, amely az ismeretben a tárgyat képviseli. Az ítélés részére tehát az érzékiség szolgáltatja az anyagot, t. i. a képzeteket, amelyek eként a tárgy helyett állanak a gondolkodás elé, hogy az belőlük fogalmakat alkotván, ismeretet létesítsen.

Ámde a magára reflektáló szellem azt is konstatálni fogja, hogy az érzéketek, az érzéketekből alakuló szemléletek és képek létre nem jöhetnének, ha nem rendelkeznék a szellem két olyan formával, illetve functionnal, amelyek mint apriori tevékenységek az érzékiség által közvetített anyagot, a Nem-énről szerzett érzéketeket egyesítik. E két logikai értelemben vett apriori forma vagy functio a tér és idő, amelyek az érzéketeket a szemléletek egységébe rendezik. A szellem érzéki szemléletének formái, a tér és idő, hozzájárulván a dolgokhoz, adják ezek-

nek érzéki formáját s rendezik el azokat az egymásmellettség és az egymásutániség viszonyába. A tér és idő a szellemnek apriori adott formái, melyeket nem a dolgokból vonunk el, hanem, amelyek a dolgok érzékelésének és a szemléleteknek logikai feltételei. Tér és idő nélkül szemlélet nem keletkezik. Mi nem szemlélhetjük sem a teret, sem az időt, de hogy a dolgokat szemlélhessük, szükségünk van úgy a térre, mint az időre. A tér és az idő, mint az érzékelő szellem functioi, apriori szemléletek.

Amiként a szemlélő szellem apriori szemléletek felett rendelkezik, mint saját functioi felett, aként rendelkezik apriori fogalmakkal a gondolkozó, ítélő szellem. Vagy más szavakkal: amint vannak végső functioi a szemlélő szellemnek, úgy vannak végfunctioi a gondolkozó szellemnek, melyeknek segítsége nélkül gondolkozás és ismeret nem létesülhet, amelyek tehát az ismerésnek logikai értelemben vett apriori feltételei. Ezeket az apriori feltételeket nevezte Kant *kategoriáknak*, az értelem törzsfogalmainak. Ilyen fogalmak, illetve végső functioi: az *okiség*, mely a világképben levő viszonylatok rendezéséhez elengedhetetlen, a *substantia*, amely a változásban az állandót jelenti, *accidentia*, a változásban változó jelzésére; ilyen továbbá az *erő*, az *anyag* stb. Ezek a végső functioi, melyeket *Böhm* találóan nevezett el *világfunctioknak*, feltételei a gondolt tárgy lehetőségének. A prima philosophia egyik legelőkelőbb, de leg súlyosabb feladata ezeknek a világfunctioknak, vagy a szellem végső functioinak levezetése, illetve a tapasztalat logikai alkatából való kifejtése s bebizonyítása annak, hogy ezen functioi nélkül ismeret és általános érvényű, objektív tapasztalat nem lehetséges. Nélkülözhetetlenségük igazolja feltétlenségüket.

Sem az apriori szemléletek, a tér s idő, sem az apriori functioi, okiség, substantia, erő stb. nem erednek a tapasztalásból, hanem ellenkezőleg, ők teszik lehetővé a tapasztalatot az által, hogy a Nem-én szétszórt adataiból egyetemes érvényű és objektív viszonylatokat teremtenek s lehetővé teszik az igaz ismeretet. Eként a maga tevékenységére reflektáló, azaz a philosopháló szellem, amikor a saját alkotású világképét vizsgálja s kutatja, ebben a képben saját functioit ismeri fel a képnek formájául s eként a saját maga ismeretére jut. Azok az apriori feltételek, amelyek mellett sikerült megalkotnunk az ismeret

tárgyát, apriori feltételei ezen tárgy ismeretének is. Ha pl. az okiság ércláncolatát nem tudnók fűzni a dolgok között, nem lennének képesek megismerni azokat; s viszont a tárgyak közt levő viszonyokat éppen az által ismerjük meg, hogy megfonjuk közöttük az okiság ércláncolatát. A prima philosophia fejtegetéseiből és megállapításaiból világosan kitűnik, hogy nem metaphysikát statuálunk akkor, amikor a rendszerben kialakuló, theoretikus érdekű philosophiát a szellem önismeretének neveztük. Saját-alkotta tárgyaiban saját ösfunctioira ismer a szellem s minél öntudatosabb, egyetemesebb ez az ismeret, annál jobban fejlődik ki s gyarapodik maga a szellem, annál erőteljesebben alakul ki egysége, amely a gondolkodás és ismeret szerves Egészében jut kifejezésre. Egységes a szellem, egységes az általa alakított világkép, egységes az általa alakított világképnek theoriája, a philosophia. A szellem a maga ösfunctioit vetíti ki ismerő tevékenysége által az ő világképébe s ezért a szellemfunctiók egyszersmind világfunctiók is. Azaz: egy a lét és a gondolkodás, nem metaphysikai, hanem logikai értelemben. Végső functioi által visz egységet a szellem az ismeretbe, az ismeret által a világképébe, egységet, és pedig a maga egységét. A maga formáival, logikai functioival formálja az ismeret anyagát s teszi ezen formák által az érzékiség szolgáltatta anyagot egyetemes érvényű és objektív, azaz tárgyat jelentő ismeretvé. Aki az ismeretnek ezzel a strukturájával tisztába nem jött s a szellem logikai alkatába el nem merült, az philosophus nem lesz soha, mert abból hiányzik a philosophusi ethos. A philosophusi ethos éppen abban nyilvánul meg, lényege az, hogy a szellem alkotásának periferiáiról türelmes, de elszánt tevékenységgel a szellem szentek szentjébe nyomul előre, hogy ott szemtől-szembe pillantsa meg a teremtető szellemet. A philosophiai ethos hálás szívvel fogadja mindazt, amit a kutató szellem részletmunkája pozitív eredményként az egyes tudományokban megállapít, de ezeken az eredményeken át ezen eredmények fölé emelkedik, hogy a részletek fölött megtekintse az átfogó és rendező Egészet, az örökkön alkotó, örökkön tevékeny, öntudatos, önértékű szellemet. Minél gazdagabb a részletek ismerete, annál bőségesebb az anyag, amelyen a szellem formáló functioi nyilvánvalókká lesznek ezen felemelkedő ethos előtt, amely ezen functiók megragadása által keríti hatalmába az Egészet. Ezen felülemelke-

dés által, ezen egyetemesítő, synoptikus magatartás segítségével létesül a philosophia, mint a szellem önismerete, mint az ismeretről való ismeret, amely éppen ezért tudomány, a szó legnemesebb, ősi értelmében.⁹⁾

*

*

*

A philosophia azonban a maga feladatát még nem végezte el az által, hogy a „Nem-én“-t megismerő „Én“-t vizsgálata tárgyává tette s igyekezett felmutatni azokat a törvényszerűségeket, amelyeknek segítségével objektív és egyetemes érvényű ismeretre tehetünk szert. Mi nem csupán azt a valóságot találjuk szembe magunkkal, amelyet rendesen „természet“ szóval szoktunk megjelölni. A természet a mi világunknak csak egy részét alkotja s tehát egy részét annak az Egésznek is, amelyre a philosophia tevékenysége irányul. Az Egész u. i. nemcsak az által létesül, hogy a „Nem-én“ nyers és ellenállhatatlan erővel reákényszeríti magát az „Én“-re, amely ha megismeri őt, kifejti magát s felszabadul. A physis brutalis kényszere indítja meg az „Én“ tevékenységét, amely azonban többé nem elégszik meg azzal, hogy a „Nem-én“ hatásait elfogadva, azt a törvényszerű-

⁹⁾ A philosophia újabb irodalmában minduntalan bukkannak fel kísérletek, amelyek a philosophiának tudomány-voltát vonják kétségbe. Itt csak a Scheler ily irányú kísérletére mutatunk rá. (*Vom Wesen der Philosophie und der moralische Bedingung des philosophischen Erkennens* c. tanulmánya „*Vom Ewigen im Menschen*“ c. művének 59. s k. lapjain. Megjelent a mű Leipzigben, 1921.) Scheler a Husserl-féle felfogásával polemizál, amely felfogás szerint a philosophia a Husserl-féle phaenomenológia alapján — s csak ennek alapján — exakt tudomány lehet; a polemia során Scheler a philosophiát, mint „a tudományok királynőjét“, nem sorozza a tudományok közé, attól félván, hogy ez által elveszíti sajátos jellegét s a többi tudományok szolgálatává és ágyasává leszen. Nem lehet célunk a polemia minden részletére reflektálni és tüzetes fejtegetés alapján állást foglalni. Ki kell azonban jelenítenünk, hogy a philosophia sajátos jellege éppen akkor megy veszendőbe, ha a tudománytól elvágva, egyenesen tagadjuk annak tudomány-jellegét. Való igaz, a philosophia más tudomány, mint a „többi“ tudományok, de mindenképpen tudomány, ha igazi philosophia. Mihelyt a philosophia tudomány-jellege ellen tiltakozunk, abba a gyanuba keverjük magunkat, hogy a többi tudományok felett akarunk szert tenni valami olyan ismeretre, amelynek mystikus forrásai csak a philosophia kiváltságos lelkületű esoterikusainak állanak rendelkezésre. Nekiünk elég, ha a philosophia tudomány-jellege biztosíttatik és elismerésre talál.

ségek hálójába szövi, hanem ő maga is alkotásra vágyik, önkényt, sua sponte és teljesen szabadon. „Az ember világa — úgymond Böhm — nemcsak abból áll, amit a Más (a tárgy) tesz benne, hanem abból is, amit Ő-Maga, a saját erejével, alkot benne. Világunknak ez határozottan nagyobb fontosságú része — közelebbről érdekel mindenestire, mint az, ami már meg van; mert itt magunk részt veszünk az örök élet nagy munkájában s beleszöjünk nagy szövetébe a mi szerény, de a világ fennállásához nélkülözhetetlen fonalainkat. Amott vadul és nyersen taszigálnak, emitt önerőnket érvényesítjük azzal, hogy visszataszítunk és leigázzuk a physis nyers erejét.¹⁰⁾”

E tényben a természet és a kultura problémája lép előtérbe. A természet a szükségyszerűség, a válogatást és habozást nem tűrő kényszer birodalma, ahol egyformán értékes vagy egyformán értéktelen minden. A kultura a szabadság, a szabad és önkéntes kapcsolatok területe, amelyen az értéktelennel szemben az értékes áll s veszi fel a harcot. Amott uralkodik a „van”, emitt uralkodik a „kell”; amaz a „való”, emez a „kellő” orszaga. Vagy ha Windelband szavait használjuk: a természeti, physikai Kosmossal szemben áll a historiai, a történelmi Kosmos, a kultura, amely a történelem folyamán keletkezik és alakul ki.

Világos, hogy a történelmi Kosmos, a kultura sem képez kivételt a természeti Kosmos törvényei alól: ezek a törvények megtartják a maguk érvényét a valóság egész területén. Világos az is, hogy a történelmi Kosmosban is törvényszerűség uralkodik, habár — amint később látni fogjuk — ez a törvényszerűség más formát mutat, mint az a törvényszerűség, amellyel a természet körében, az ontologia területén találkozunk. De nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt sem, hogy ez a két világ nem egymástól elkülönített, separált terület; ha az lenne, úgy nem lehetne beszélnünk a philosophia tevékenységének céljául szolgáló „Egész”-ről sem, hanem legfennebb olyan Részekről, amelyeknek ideig-óráig való egybekötése képezhetné probléma tárgyát. Ez a „két” világ nem is két „világ”, hanem csak különböző két szempont, amely szempontnak mindenike érvényesülhet, a két terület mindenikén. A természetre is alkalmazható nem csupán az ontologiai nézőpont, hanem a deontologiai is, s meg-

¹⁰⁾ Ember és Világa. III. kötet. Előszó VI. lap.

fordítva, a kultura területén is alkalmazható nemcsak a deontológia, hanem az ontologia szempontja is; sőt bizonyos esetekben a természet területén csak a deontologia és a történelem, a kultura területén csak az ontologia nézőpontja alkalmazható. Mi számtalanszor vizsgáljuk és szemléljük az „értékmentes” természetet az érték szempontja alatt és az értékteljes kulturát a ténylegesség szempontja alatt. A két szempont merev és tényleges szétválasztása nemcsak nem indokolt és felesleges, hanem egyenesen logikai lehetetlenség is. Ez a két Kosmos soha el nem válik egymástól: egyik a másikra van utalva; sőt a kultura Kosmosának kialakítása egyenesen a természeti Kosmos felett az ismeret segítségével nyert uralomhoz van, mint előfeltételhez, kötve. Ahol az emberiség a természet elnyomó ereje alól fel nem szabadult s önállóságra szert nem tett az által, hogy a természetet megismerte, ott a kultura számára még kedvező talaj nincs. Ámde kétségtelen az is, hogy a kultura is visszahat a természetre s ezen visszahatás által hoz létre újat, még meg nem lévőt a természetben magában. Ebben az értelemben szó sem férhet Schleiermacher azon követelésének igazságához, hogy ha az erkölcsiséget létrehozni akarjuk, akkor az észnek — Vernunft — teljességgel természetté kell válnia, organizálatnia kell a természetnek az észre nézve és egyesíttetnie kell a természetnek az ésszel. Amely követelmény különben már Schelling tanában gyökeredzik, akinél a következő megállapítást olvashatjuk: „Az Æn-nek utolsó célja az, hogy a szabadság törvényeit természeti törvényekké, a természeti törvényeket a szabadság törvényeivé tegye; a természetben az Æn-t, az Ænben a természetet létesítse.”

A „való” és a „kellő” a tény és az érték, a tény és az eszme tehát elkerülhetetlenül egymásra utalnak. A kellő csak a valón, az érték csak a tényen létesülhet s azok a szabályok, amelyek a „kellő”, illetve az „érték” részéről érvényesülnek, mindig s kivétel nélkül a valóval és a ténnyel szemben érvényesülnek, azaz, az értékszabályok a valót és a ténnyt szabályozzák. Ebből is nyilván következik az, hogy itt a tény és az érték nem két separatum, hanem egy és ugyanazon „Egésznek” két egymáshoz tartozó organikus része, amelyeknek vizsgálata a philosophiának egyformán kötelessége.

A kultura Kosmosában tehát középponti fogalom az érték.

Az a kérdés, hogy mit kell „érték” alatt értenünk? E kérdésnek tisztázása annál sürgetőbb feladata a philosophiának, mert az érték szónak jelentése oly zűrös magyarázatokban részesül, hogy a fogalom pontos megállapítása a kulturának s minden kulturatudománynak közös érdeke. A kérdés tüzetes tárgyalása itt feladatunk nem lehet. Röviden tehát a következőknek jelzésére szorítkozunk. A tény valamely realitást foglal magában s a „van” kategóriájának uralma alatt áll; az érték ezzel szemben nem „van”-t fejez ki, hanem mihelyt valamely akarattal hozatik viszonyba, egy „kell”-t foglal magában, egy „kell”-t indikál, amely „kell” megvalósítandó. Nyilvánvaló tehát, hogy az érték, amely „kell”-t foglal magában, nem is lehet realis, nem lehet való s mint ilyen nem-realis egyenesen szemben áll a valóval, a realissal. De nem mint olyan ellenség áll szemben, amelyik a maga ellenfelét megsemmisíteni akarja, hanem csak mint olyan, amelyik a vele szemben állót a maga szolgálatára lekötni óhajtja. Az érték, amely nem-való, csak a valón képes megvalósulni s ha ez a való nem léteznék, akkor az érték a maga nem-realitásának örökös ürességére lenne kárhozhatóva. Az értéknek tehát a valósághoz kell hozzájárulnia, ha való létet akar nyerni; de a valónak is részt kell vennie az értékben, ha érvényesülni óhajt. Az „Egész”-re nézve mind a kettő nélkülözhetetlen: a való és az érték egyaránt, mert a kettő együttvéve alkot „Egész”-et.¹¹⁾ Az érték tehát egy, míg az értékes valósá-

¹¹⁾ Az egyes értékes dolgoknak az értékhez való viszonyát már egészen jól látta és helyesen állapította meg Platon különböző dialogusában. A *Hippias major*-ban találkozunk azzal a megállapítással, hogy „az igazak az igazságosság által igazak” — δικαιοσύνη δικαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι (287 c.) s továbbá: „a jó által jók a jók” — καὶ τῷ ἀγαθῷ πάντα τὰγαθὰ ἀγαθὰ (u. o.) és végül: „minden szép a szép által szép” — τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστὶ καλὰ (287 c—d.). Még közelebbi a viszony megállapítása a *Gorgias*-ban. Itt a való akkor jeleztetik értékesnek, ha „jelen van” benne az érték: „a jó férfiak a jó jelenléte által — ἀγαθῶν παρουσίᾳ — neveztetnek jóknak, amiként szépek azok, akikben jelen van a szépség, — οἷς ἂν κάλλος παρῇ (497 e.) — éppen így az értéktelenségben is csak úgy vesz részt a való, ha az értéktelen hozzájárul a valóhoz, — „a rosszak a rossznak jelenléte által rosszak” — κακῶν δὲ γε παρουσίᾳ φῆς οὐ εἶναι κακοὺς τοὺς κακοὺς (498 e.). — Tehát Platon tanában már éles a különbség az érték és az értékes dolgok között; az érték merőben logikai jellegű, amit különösen a *Symposion*-ban emel ki Platon, amikor az egyes szép dolgoktól elérkezik a széphez, amely önmagában önmagával teljesen azonos és amelyben valamely módon minden más

gok, amelyek ezen értékben való részvétel által lesznek értékesek, több és sok. Egy a logikai érték, egy az erkölcsi érték, egy az esztétikai érték, egy és ugyanaz, független s változást nem szenved, el nem múló és örök. Minden más, ami a bennük való részvétel által nyer értéket, nem érték, hanem csak értékes, mert az érték a maga teljességében valóra nem válik, a benne levő potentia tökéletesen nem actualisálódik. Ilyen tökéletes actualisálódás esetén megszűnik az érték és a való, a „van” és a „kell” ellentéte s nem lenne szükség sem logikai, sem etikai, sem esztétikai szabályokra, mert léteznék az, aminek léteznie kellene. A mi korlátolt létünkben azonban csak törekedhetünk és törekednünk kell arra, hogy folytonos kifejlés és fejlődés útján haladjunk a „van”-tól a „kell” felé, létesítve értékes gondolatokat, értékes cselekedeteket, értékes alkotásokat és szemléleteket.¹²⁾

Az „érték” mindezek után jól megkülönböztetendő a létező „értékes”-től, amely a maga sokságában az egy értéknek némi jelentkezése s megvalósulása. A sok „értékes”-ben az „érték” „érvényesül”. Az érték általában az, ami nem „létezik”, hanem „érvényes”. Ez az érvényes érték nem-létező ugyan, de objektív valami, amely az értéket logikailag éppenúgy megelőzi, mint ahogyan megelőzi a létesített tárgyat a létesítő törvényszerűség. Nincs a történet folyamán létesített kultúra mezején semmi értékes, aminek értékmegismerése ezt a logikailag őt megelőző értéket fel nem tételezné. Az érték a kultúra lehetőségének feltétele. A kultúra javain ismerhető fel tehát az érték, illetve a kultúra javainak megkülönböztető motivumát az értékesség teszi, de egyetlen kultur-jáv sem nevezhető „érték”-nek, amely mint minden kultur-javnak egyetemes előfeltétele csak egy és nem-létező, de a létezőt, a valót szabályozó. Ez az egye-

szép részt veszen, — ἄλλ’ αὐτὸ καθ’αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δ’ ἄλλα πάντα κατὰ ἑκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον. (211 a—b.). Ez az önmagában vett szép, míg egyebek múlnak és elenyésznek, maga nem nő, nem nagyobbodik, nem csökken és nem kisebbedik, mert változást nem szenved soha.

¹²⁾ Itt jegyezzük meg, hogy az érték természetének felderítésére főleg a Böhm Károly és Rickert kutatásai bírnak nagy fontossággal, Rickert az érték és érvény logikai alkatát tette beható vizsgálat tárgyává; Böhmnek érték-dialektikai kutatásai pedig mai napig egyedül állanak s jelentőségüknek felismerését még a jövőtől kell várnunk.

temes és egy érték, amint már mondtunk, objektív is. Objektivitása kizárja azt, hogy egyéni és subjektív jelleget tulajdonítsunk neki. Az objektív érték nem valamely létező értékes által megindított egyéni értékelésnek eredménye s nem is valamelyes pszichikai képlet, hanem minden értékelésnek éppen úgy, mint minden értékesnek logikai priusa s előfeltétele. Igaz ugyan, hogy ez az érték a megvalósulásában éppen úgy valamely egyéni akarathoz van kötve, mint az objektív „En”-nek minden más törvényszerűsége, de ez az egyéni akarathoz, tehát pszichikumhoz való kötöttség éppen oly kevésbé jelent egyéni subjektivitást, mint ahogyan az egyéni gondolkozást szabályozni akaró logika pl. nem jelent pszológiát. Abba bele kell hát nyugodnunk, hogy az egyéni akarat az egyetlen médium, amelyen át az érvényes érték valóban érvényre juthat s nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az „En”-nek antinomiás tendenciája ismétlődik itt is: az érték egy és sok, oszthatlan és osztható. Egy és oszthatlan az érték, mert objektív és apriori egység; sok és osztható az érték, mert sok egyéni akarat közvetítésével sok értékesben jut érvényre. Az egy és oszthatatlan érték segítségével alakítjuk kulturjavakká a valóságot, amely kulturjavak azután ismét lehetnek az érték ratio cognoscendi-je, de soha sem ratio essendi-je. Az értékes, a jó cselekedet pld. lehet ratio cognoscendi-je az erkölcsi értéknek, de nem lehet ratio essendi-je; s így minden más kulturalkotás akár a logicum, akár a moralis, akár az aestheticum terén. Minden kulturalkotás a subjektivitás irányában reámutat alkotójának ethosára s a benne élő, őt vezérlő érték gondolatra objektív irányban pedig magára az értékre, amelynek egyik megjelenése s kialakítója. A deiktikus szálak egyformán nyúlnak úgy a subjektív, érvényesítő akarat, mint az objektív, érvényes érték felé. A kultura javaiban tehát az érték valósul meg különböző módon és fokban, mintegy lelépven a tér és idő felett álló sferából a tér és az idő körébe, hogy ez által láthatóvá és szemlélhetővé váljék. Amíg tehát az egy és objektív érték a tér és idő felett áll, addig a lét síkjában való megvalósulásai a tér és idő kategóriáihoz vannak kötve. Az érték érvénye független minden létezőtől s tehát a pszichikumtól is, de megvalósulásának útja az akarat révén a pszichologiai „En”-en keresztül vezet az ontologia síkján. Az érték létformája tehát az ontologia területére esik,

ámde az ontológia területén lévő kulturalkotásokból inductio útján soha az érték fogalmára el nem juthatunk. Ezek az alkotások figyelmeztethetnek ugyan arra, hogy miféle értékességeket lehet megkülönböztetni a kultura területén, de az érték megismerését nem közvetítik nekünk.

Anélkül, hogy az érték kérdésének tüzetesebb tárgyalásába bocsátkoznánk, röviden még arra mutathatunk rá, hogy az érték a létezésnek síkjában három irányba vetődik szét: a logicum, az ethicum és az aestheticumnak megfelelőleg beszélünk az igaz, a jó és a szép önértékeiről. Önértékek azért, mert értékességük nem fundáltatik valamely más, rajtuk kívül álló értéken, hanem ellenkezőleg, minden más értékűség rajtuk fundáltatik. Végeredményben az önérték forrása és kútfeje minden más értéknek. Vannak ugyan rajtuk kívül más értékek is, mint pld. az élv, a hasznos stb., ámde ezek létezése nem áll egy ideális „kell”-nek szabálya alatt s ezek nem „érvényesek”, hanem vagy vannak, vagy nincsenek. Ha vannak, akkor az önérték szolgálatában állanak s az önérték becse sugárzik vissza rajtuk; ha nincsenek, az sem bir az önérték szempontjából semmi különösebb jelentőséggel, mert az önérték nélkülük is objektíve „érvényes”. A kellemes és a hasznos mindig a dolgokon tapad s tapasztalat által ismerhető fel, az önérték ellenben nem tulajdonsága az alkotásoknak, hanem jelentést és értelmet ad azoknak, mely jelentés és értelem nélkül a kulturjavak pusztá létező dolgokká fokozódnak le.

A „tények” világával szemben eként új világként tárul fel a philosopháló „Én” előtt az érték világa. De ez a világ csak akkor tárul fel előtte, ha az „Én” minden alkotását a maga szemléletének szeretett tárgyává teszi s reájön arra, hogy a maga-alkotta tárgyakban az ő értékének megvalósulásai tükröződnek feléje. Mert az érték is törvényszerűség és pedig minőségileg teljesen olyan törvényszerűség, amilyennel már a tények, az ontológia világában találkozunk. Csakhogy az ontologiai törvények a „Nem-én” által az „Én”-re reakényszerítet-ten a tárgyak létét szabályozzák; az érték-törvényszerűségek ellenben azokat az alkotásokat teszik szabályozás tárgyává, amelyeket az „Én” szabadon és szeretettel létesít. Az ontologia törvényei a szükségszerűség törvényei; az érték törvényei a szabadság törvényei. A létezőnek törvényei ontologiai törvé-

nyek, az értékesnek törvényei axiologiai törvények s végül a létező értékesnek törvényei kétfélék: mint létező s pusztán „létező“, az ontológiai törvények uralma alatt áll, mint „értékes“ az axiologiai törvényeknek engedelmeskedik. Éppen ezért minden értékes létezőben, minden kulturalkotásban a „van“ és az „érték“ világa egyesül. És itt is, miként az ismeret területén általában: ugyanazon funckciók által ismerem meg az „Én“ alkotásait, amelyek segítségével azok az alkotások létesültek, azaz, az alkotások létesülésének és az alkotások ismeretének törvényei ugyanazok.

*

*

*

A szellem önkifejlésének végtelen útja tehát ez: megismerjük a magát reánk kényszerítő „Nem-én“-t az által, hogy a valóságot szemléletekben megrögzítjük, ezen szemléletekből a kategoriák segítségével tárgyakat alkotunk s ezen tárgyalkotás által megértjük a természetet, amely nem egyéb, mint a jelenségek összessége. Ez az eddig végzett munka logikai munka s mivel a szellemnek munkája, azért alkotás. Ámde itt még a szellem kifejlése, az objektív törvényszerűségek érvényesülésre törése véget nem ér. Most már alkotni fog a szellem is, nem a „Nem-én“ kényszerítő erejének engedve, hanem saját magának önelhatározásából, szabadon és önkényt. Ezeknek az alkotásoknak egyeteme az, amit kulturának vagy történelmi Kosmosnak nevezünk. Ezt a Kosmost a szellem alkotta, sőt teremtette; nevezzük annak részeit ismeretnek, cselekedeteknek, műalkotásoknak. Ezek az alkotások a mi ismeretünk részére éppenúgy tényekül kínálkoznak és jelentkeznek, mint ahogyan tényekül jelentkezett a természet a maga összes jelenségeivel. A természeti Kosmos, materialiter, a jelenségek összessége; a történelmi Kosmos az emberi szellem alkotásainak összessége, — de egyformán valóság ez is, az is. És továbbá, amiként a természeti Kosmos összefüggését általános érvényű, objektív törvények biztosítják, aként biztosítják általános érvényű és objektív törvények a történelmi Kosmos összefüggését is. Más szavakkal: formaliter tekintve a természeti Kosmos jelenségek törvényszerűsége, a történelmi Kosmos pedig az emberi szellem alkotásainak törvényszerűsége. Különbség a két Kosmos között csak az, hogy a természeti Kosmos, mint ilyen, a „Nem-én“

kényszere által adatott föl megismerendő gyanánt az „*En*“ részére, a történelmi Kosmost ellenben a szellem maga szabadon alkotta, hogy azután ismeretének tárgyává tegye. „Csak az a különbség“ azonban óriási jelentőségű a történelmi Kosmos jellegére nézve, mert az alkotás szabadsága azt jelenti, hogy az alkotások létesítése az érték szempontja alá helyezendő: az érték az az ideál, amely szabad alkotásainkat, ismerésünket, cselekvésünket, műalkotásainkat, illetve műszemléleteinket szabályozza; az objektív és érvényes érték az a feladat, amelyet alkotásaink által megvalósítanunk „kell“. Az érték, mint ideál által szabályozott kultúra egész területe a maga objektív meg-létében azonban tagadhatatlanul valóság, amelyben az érték így vagy úgy megvalósult, illetve *nem* valósult meg. Itt tehát még mindig az ontologia területén mozgunk s úgy találjuk, hogy az a lélektani folyamat, amelynek során az *En* a maga alkotásait megvalósította, szükségszerű törvényességgel az ok-törvény teljes uralma alatt ment végbe. Az erkölcsi értéket megvalósító cselekedet ontológiai alkata semmiben sem különbözik annak a cselekedetnek ontológiai alkatától, lélektani lefolyásától, amely az erkölcsi értéket *nem* valósította meg. Az érték-megvalósulás mindig ontológiai alapon történik s a megvalósult érték ontológiai tény.

Az axiológiai, az értékelő álláspont az „*En*“-nek csak egy magasabb reflexio-fokán kezdődik. Azon a fokon, amelyen az „*En*“ a maga alkotásait éppen úgy tárggyá teszi és magával kritikailag szembesíti, amint szembesítette magával a természet készen adott valóságát. Ezen a reflexio-fokon már vizsgálja az „*En*“ azokat a törvényeket, amelyek szerint az alkotásoknak végbe kellett volna menniök és megállapítja azokat a szabályokat, amelyeknek követése mellett az érték megvalósítható. Ezen a fokozaton állanak elő a logika, ethika, aesthetika, mint tiszta értékdiszciplínák, amelyek azonban távolról sem akarnak praktice szabályozni, hanem tisztán elmélet maradván, a törvényszerűségeket, melyek mellett az érték-megvalósításnak végbemennie kell, megismerni óhajtják. Azaz: az értékdiszciplínák theoriák, elméleti tudást közlenek s a szabályozást figyelmen kívül hagyják. Ebben a theoretikus munkában az „*En*“ tulajdonképpen megismeri az önmaga értékét, azt az objektív értéket, amely végső eredményben az „*En*“-ből ered s belőle

kerül az értékes, az értéket-valósító tárgyba. Más szavakkal s talán érthetőbben: a reflexio ezen magas fokozatán az „En” a maga értékének öntudatára jut az által, hogy felfedezi, öntudatossa teszi, a maga tartalmába beleiktatja azokat a szabályozó törvényeket, amelyek mellett az értéknek megvalósulnia kell. Ezek a theoretikus értékdisciplinák tehát az értékes valót, a valóság értékét vizsgálják, azon érték szempontja szerint, amely érték, amint már fennebb tüzetesen tárgyaltuk, apriori érvénnyel bír s törvénye minden értékes valónak. Ezek az értékdisciplinák mutatják ki azt, hogy a tőlünk független való értéket nem ismer, mert ez az érték a szellem legmélyéről kerül a valóságba, ellenben a tőlünk függő való, a kultura nagy kömosa nem csupán az ontologia kényszerítő törvénye alatt áll, hanem ezen törvényeken kívül az érték szabad törvényének is köteles engedelmeskedni. Ezeknek a tiszta értetanóknak kell vizsgálniok azt, hogy mifele szerepe van az érték problémájában a szellem emotionalis tevékenységének s feltárniok azt a különbséget, amely kétségkívül fenn áll az érték logikai megvalósulása és az érték ethikai, illetve aesthetikai s legfelsőbb fokon vallási megnyilatkozása között. Mert az alkotás szabadsága abban is megnyilvánul, hogy a szellem a maga erőit a korlátoktól, melyek ezen erőket gátolni akarják, mentesíteni képes s felemelkedhetik azokba a régiókba, ahol a független valóság kényszere megsemmisül. Ezek az értékdisciplinák tehát nem adnak szabályokat sem a helyes gondolkozásra, sem a helyes cselekvésre, sem a helyes műalkotásra, illetve helyes műszemléletre, mert céljuk csak az, hogy tisztán az igazság törvénye által vezéreltetve, ismerjék meg az értéket és annak megnyilatkozásait. Ilyen értelemben ezek a disciplinák nem is normatív tudományok, nem szabályoznak s nem regulákat állítanak fel a gyakorlat részére, hanem pusztá elméletek, a theoria szülöttei. Ezeknek a philosophiai tanoknak nincs más céljuk, csak az, hogy keressék az igazságot az érték területén, hogy azután az így nyert igaz ismeretnek mi lesz a következménye a gyakorlatban, azzal ezen disciplinák egyike sem törődik. A philosophia lényegétől merőben idegen tehát az a gondolat, mint, hogy ha a philosophia a helyes gondolkozásra, a helyes cselekedetre, a helyes műalkotásra vezérlő kalauz akarna lenni. Az ethika nem erkölcsi codex s az aesthetika nem a művészet ki-

alakítására vonatkozó tanácsok és műfogások gyűjteménye. Theoria mindenik értékdisciplína. — philosophia mindig csak az igazság ismeretére tör, legyen szó akár a tőlünk független, akár a tőlünk függő valóról. Innen a philosophiának logikai, vagy ha úgy tetszik ismeretelméleti karaktere: a philosophia érték-megismerés s ezért tárgya egyformán az érték minden irányú megnyilatkozása, az igazság, jóság, szépség minden különbség nélkül; de mert éppen érték-megismerés a philosophia, ezért minden ízében az igazság uralma és vezetése alatt áll. Az igazság vezeti s tehát logikai munkát végez a philosophia, megismerés akkor is, ha az erkölcsiség és a művészet objektív feltételeit vizsgálja és állapítja meg. Vagy más szavakkal: a philosophia theoria, a theoria az igazság érvényviszonylatainak összefüggése s tehát a philosophia az igazság érvényviszonylataiba fonja be a valóság egész területét. Ezért minden érték-megnyilatkozás csak akkor „érvényes“, ha igaz; igazság nélkül nincs érvény, nincs érték sem, miután az érték az érvényhez van kötve. Kétségtelen, hogy ezek a megállapítások súlyos problémákat rejtenek magukban; ezeket a problémákat azonban feltüntetni és azokra kielégítő feleletet keresni éppen a philosophiai rendszernek feladata. Ezen tanulmány keretében meg kell elégednünk azon érdekesebb szálak feltüntetésével, amely szálak organikus Egésszé fűzik össze a látszólag izolált részeket s reámutatnak azon problémák szerves egységére, melyeknek megoldásán a philosophia évezredek óta fáradozik.¹³⁾

*

*

*

Mindezek a fejtegetések talán világossá tették azt, hogy a philosophia reflektáló gondolkodás, amelynek tartalma a gondolat, és célja a szellem önkifejlésének öntudatra emelése. Az így értett philosophia totalizáló magatartás, amely az „Én“ és a „Nem-én“ Egészét létesíti, amikor felmutatja azokat az apriori, objektív feltételeket, amelyek segítségével a valót létesítjük, konstituáljuk s egyszersmind megértjük is. Ezeket az

¹³⁾ E tanulmány megírása után jutott kezeim közé *B. Bauch: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* c. műve (1923.), melynek fejtegetéseire éppen ezért tekintettel nem lehettem, holott azok nem egy ponton érintkeznek az itt vázlatosan előadottakkal.

objektív feltételeket alkalmazza minden ismeret, de nem „tud“ arról, hogy alkalmazná. Ellenben a philosophia ezen objektív feltételeket teszi ismeret tárgyává s eként az ismeret felé emelkedő ismeret. A tőlünk független valót, illetve e valónak képét megalkotjuk és megismerjük a kategoriák segítségével; a tőlünk függő valót kialakítjuk az érték uralma alatt s mikor megismerjük, ennek az ismeretnek előfeltétele az érték. Sem a tőlünk független, sem a tőlünk függő való azonban meg nem ismerhető az igazság érvénye nélkül. Mindezen tevékenységnek tárgya tehát az ismeret, illetve azok az apriori feltételek, amelyek az ismeretet lehetővé teszik. Ilyenformán érthető, hogy az a totalitás, amelyet a philosophia létesít és vizsgál, a lehető legteljesebb totalitás, mert az „En“-nek és a „Nem-en“-nek egybeszőződése. A philosophiai magatartás tárgyát képező, Egészbe beletartozik nem csupán a tőlünk független és a tőlünk függő valóból álló „Nem-en“, hanem beletartozik az „En“ is, amely amikor ezt a „Nem-en“-t létesíti, éppen ezen létesítő tevékenység által beleszővi önmagát is ebbe az Egészbe. Ebben az Egészben az „En“ „beteljesül“ a „Nem-en“ által és a „Nem-en“ jelentést, értelmet nyer az „En“-től. A „Nem-en“-t az „En“ konstituálja s ebben a konstituált „Nem-en“-ben fölleli majd önmagát is, mihelyt a reflexio legmagasabb fokára felemelkedni képes. Arra a fokra, ahol feltárul előtte a valóság gazdag, bőséges tartalma, az „En“ által adott értékes formában s elkülönül számára egymástól ez a forma és ez a tartalom, hogy világosan pillanthassa meg a feltünő osztatlan Egészben a saját vonásait és törvényszerűségeit. A philosophia valóban a szellemnek érdegmentes önszemlélete, amelynek folyamán kifejteti és megérti a szellem a maga végtelen tartalmát s öntudatossá teszi mindazt, mi benne van. A philosophia egvetemes szemlélet, amelynek végső célja fokról-fokra, időről-időre megalkotni és létesíteni azt a totalitást, amelyben „En” és „Nem-en” fonódnak egybe tömör Egészé.

Vom Wesen der Philosophie.

Die Philosophie hat zwei Grundeigenschaften: sie ist universell und ist Theorie. Die Theorie bedeutet die interessenlose Betrachtung der Dinge und der Erscheinungen. Diese Bedeutung entstammt der griechischen Philosophie und sie blieb im Flusse der Jahrhunderte immer dieselbe. Die Bedeutung der Universalität ist nicht so klar und beständig. Sie bedeutete einst, dass die Philosophie das gesammte Wissen umfasst. Diese Bedeutung verschwand aber, als sich die neueren Einzelwissenschaften aus dem Schosse der so verstandenen universalen Philosophie aussonderten. Das Wort „Universalität“ blieb, gewann aber einen ganz anderen Sinn: nun bedeutet es, dass die Philosophie ihre Aufmerksamkeit auf das „Ganze“ richtet, während der Gegenstand der Einzelwissenschaften die Teile dieses Ganzen sind. Die Philosophie als interessenlose Theorie richtet sich auf das „Ganze“; dadurch wird die Universalität gesichert. Die Philosophie als reine Theorie setzt sich das „Ganze“ zum Gegenstand und Ziel.

Die Philosophie ist also universale Theorie, ihre beiden Grundeigenschaften sind aber nicht nur Hinterlassenschaften der griechischen Philosophie: sie entstammen aus den Tiefen des philosophierenden Geistes, der seinem Wesen nach universale *Tätigkeit*, und zwar universale Theorie ist. Das Wesen der Philosophie kann aus dem Wesen des Geistes verstanden werden.

Am Anfange jedes Philosophierens steht die Dualität von „Ich“ und „Nicht-Ich“. Das „Nicht-Ich“ wird durch das „Ich“ begriffen, dadurch, dass die in dem „Ich“ enthaltenen objektiven

Gesetzmässigkeiten und Denkbestimmungen auf das „Nicht-Ich“ angewendet werden. Das „Ich“, oder der Geist, oder die Vernunft ist nämlich unpersönlich, näher bestimmt ein reines System der Gesetzmässigkeiten und Denkbestimmungen, wodurch wir das „Nicht-Ich“ begreifen sollen. Somit hat jedes Erkennen zwei Urfaktoren: das „Ich“ und das „Nicht-Ich“. Wäre das „Ich“ nicht vorhanden, so bliebe das „Nicht-Ich“ stumm; wäre das „Nicht-Ich“ nicht zugegen, so müssten wir beim blossen Denkenwollen stehen bleiben und so bliebe das „Ich“ leer. Durch die Zusammenwirkung dieser zwei Urfaktoren, wird ein einheitliches Ganzes produziert und in diesem Ganzen wird der philosophierende Geist sich selbst erblicken. Dieses „Ganze“ ist ein organisches System der Begriffe, deren Sinn und Bedeutung aus dem Geist, aus dem „Ich“ entspringt. Der Gegenstand und das Ziel der Philosophie ist dieses einheitliche Ganze, dessen Theile als Momente durch logische Fäden mit einander verbunden sind. Jede Philosophie ist daher ein organisches System, in welchem die Gesetzmässigkeiten und Denkbestimmungen des „Ich“ oder der Vernunft zur Darstellung kommen. In diesem Sinne ist die Philosophie *die Selbsterkenntnis des Geistes*.

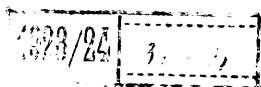
Der Geist, das unpersönliche „Ich“ waltet mit seinen Gesetzmässigkeiten überall in der „Welt“ — sowohl in der physischen, als auch in der historischen —, indem er diese Welt deutet und begreift. Durch die Philosophie als universelle Theorie erkennen wir dieses Walten selbst. Instrumente dieses Erkennens sind die Vernunfttätigkeiten der einzelnen, persönlichen „Iche“. Das unpersönliche „Ich“ wird sich, seine Gesetzmässigkeiten in der Philosophie prüfend, selbst bewusst; die Philosophie ist ein Begreifen, ein Selbstbewusstwerden des unpersönlichen, sinngebenden, in der Welt des Erkennens waltenden Geistes. Ebendarum setzt sich die Philosophie nicht die Erscheinungen in ihren kausalen Zusammenhängen zum Ziele, sondern sie will das einheitliche „Ganze“, den in diesem Ganzen sich offenbarenden Sinn der Welt prüfen, indem sie die in der Erkenntnis waltenden, objektiven, allgemeingültigen Gesetzmässigkeiten entdeckt. In diesem Sinne ist jede Philosophie eine *Theorie der Erkenntnis*, und liefert eine *Erkenntnis von der Erkenntnis*.

Die „Welt“, die wir philosophisch als Ganzes, als Totalität — oder um den Ausdruck Rickert's zu gebrauchen, als „vollendliche Totalität“ — begreifen wollen, zerfällt in zwei Hälften: Natur und Geschichte. Natur als Zusammenhang aller Erscheinungen, ist das Reich des Seins, der Existenz, wo alles „ist“; Geschichte dagegen ist das Reich der Werte, wo alles „gilt“ und sein „soll“. Das „Ganze“, das die Philosophie sucht, ist demnach aus der seienden und aus der seinsollenden Welt zusammengesetzt. Diese zwei Welten sind aber aufeinander gewiesen: was sein „soll“, wird im Sein erfüllt, und das Sein erhält seinen Sinn von dem Seinsollenden. Die Philosophie wird dadurch, dass sie eben diesen Sinn und diese Bedeutung sucht zu einer „Weltanschauungslehre“ (Rickert). Wenn wir ferner bedenken, dass das Sollen und der Sinn in logischem Zusammenhange mit dem Werte stehen, wird es klar, dass jede Philosophie eine „Wertlehre“ ist. Indem der Geist die Totalität, das einheitliche Ganze versteht, versteht er auch sich selbst: das „Ich“ setzt sich in dem „Nicht-Ich“ selbst, und an dem Ganzen, das er geschaffen hat, nimmt er seine Gesetzmässigkeiten wahr. Das Ganze = „Ich“ + „Nicht-Ich“; demgemäss hat die Philosophie sowohl die Totalität des „Nicht-Ich“, als auch die Totalität des „Ich“ zum Gegenstande und zum Ziele.

In der „seienden“ Welt wird das „Ich“ durch die Macht der physischen Natur gestossen und zur erkennenden Tätigkeit gezwungen: wir müssen die Natur sub poena non-existentiae zu erkennen streben, damit wir über sie herrschen können. Scientia est potentia. In der „sollenden“ Welt, in der Welt der Geschichte aber sind wir frei und wir besitzen die Kraft den Geist mit unseren Fähigkeiten im Gebiete des Logischen, Moralischen, Aesthetischen auszugestalten. In der Welt des „Seienden“ herrscht das Gesetz der Kausalität, ihr Zentralbegriff ist der der Substanz, — demgemäss herrscht in der *Ontologie* das Kausalgesetz und in ihrem Mittelpunkt steht der Substanzbegriff. In der Welt des „Sollenden“ herrscht der Wert und der Gesichtspunkt dieser Welt ist teleologisch bestimmt; demgemäss hat die *Deontologie*, auch Axiologie genannt, den Wert als Zentralbegriff und ihr Standpunkt ist durch und durch teleologisch. Der ontologische Standpunkt ist Grund und Beginn des Erkennens; der deontologische oder axiologische Standpunkt aber

die Ergänzung des ontologischen. Die von der Philosophie erzeugte Totalität ist das feinste Gewebe dieser beiden Standpunkte.

Der Wert, durch den die Geltungsphaere constituiert wird, ist eine unteilbare logische Einheit. Er selbst ist kein „Sollendes“: er „gilt“ nur. Die Kategorie „Sollen“ kann nur auf die Erzeugnisse des Geistes bezogen werden: Gedanken, Handlungen, Kunstwerke etc. „sollen“ werthaltig sein. Daraus folgt, dass diese Erzeugnisse eigentlich nicht „Werte“ sind: sie sind bloss „werthaltig“. Der Gedanke z. B. ist werthaltig, wenn er auf der Ebene des Logischen eine Annäherung zur Verwirklichung *des* Wertes bedeutet. Demgemäss suchen die sog. Wertdisciplinen eine befriedigende Antwort auf die Frage: wie verwirklicht sich der einheitliche Wert auf verschiedenen Gebieten des Geistes? Diese Disciplinen sind also allesammt Theorien der Wertgestaltung, haben einen rein logischen Charakter und keinen normativen. Sie suchen den teleologischen Zusammenhang der Geisteserzeugnisse logisch zu begreifen, alles unter dem Gesichtspunkte der Idee „Wahrheit“. Die Philosophie wird in ihrer totalisierenden Tätigkeit, deren Resultat das System, als Projektion des Geistes, des unpersönlichen „Ich“s ist, durch diese Idee der Wahrheit geführt.



ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REGIAE UNIVERSITATIS FRANCISCO-JOSEPHINAE.

Sectio: PHILOSOPHICA.

TOM. I. FASC. 4.

Redigunt: GEORGIUS de BARTÓK
et JULIUS MOÓR.

A TRANSCENDENTALIS DEDUCTIO KANTNÁL.

BEVEZETÉS KANT PHILOSOPHIÁJÁBA.

IRTA:

VARGA SÁNDOR.

KIADJA

A „M. KIR. FERENCZ JÓZSEF TUD. EGYETEM BARÁTAINAK EGYESÜLETE“.

SZEGED,

SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R.-T.

1926.

ACTORUM
Sectionis Philosophicae
Tomi I.

Fasciculus 1:

Prof. HORNYÁNSZKY: Die Idee der öffentlichen Meinung bei den Griechen.

Fasciculus 2:

VARGA: Gondolatok a neveléstan értékelméleti megalapozásához. — Thoughts to the axiological foundation of Paedagogics.

Fasciculus 3:

BARTÓK: A philosophia lényege. — Vom Wesen der Philosophie.

Venditur in libraria „STUDIUM“
Budapest, IV., Múzeum-körút 21.

A transcendentalis deductio Kantnál.

Bevezetés Kant philosophiájába.

Irta: VARGA SÁNDOR.

„Was man weiss, als Wissen gelten lassen, was man nicht weiss, als Nichtwissen gelten lassen: das ist Wissen“.

(Kungfutse: Lun Yü, németül R. Wilhelm-től Gespräche. 2. kiad. Jena, 1921. 13. 1)

A philosophiának, ha számot tart a tudomány névre, első lépése és alapvető problémája az ismeret magyarázata. Az ismeret ismerete nélkül bizonytalanul halad a philosophiai kutatás, minthogy hiányzik az a biztos criterium, melynek segítségével pontosan megrajzolhatók a tudomány térképének útvonalai és határai. Csak ha ismeretes e criterium, melynek alapján eldönthető, hogy *mi* ismeret, dönthető el egyszersmind az is, hogy *mi nem* ismeret: vagyis az ismeret mivoltára vonatkozó kutatások minden öntudatos philosophiai munka előfeltételei. A philosophiának ez alapvető feladatát, annak jelentőségét teljes egészében Kant ismeri fel. Főműve, a Kritik der reinen Vernunft,¹⁾ a philosophia ismeretelméleti alapvetése.

Kiindulási alapja az, hogy az ismeret ítélet, az ítélet pedig lényegében synthesis, kapcsolat. Synthesis alatt azonban itt nem egy psychikai subiectumban végbemenő realis folyamat,

¹⁾ „— das Grundbuch der deutschen Philosophie“. (W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 10. kiad. Tübingen, 1921. 451. l.)

nem pszichológiai synthesis értendő, hanem az a logikai kapcsolat, az a szükségképi összefüggés, mely az ítélet tagjai közt fennáll és ép' az ítéletben kifejezésre jut. E synthesishez kettő szükséges: anyag és forma. Az előbbit a szemlélet producálja, az utóbbit a gondolkodás. Ennek megfelelőleg a Kr. d. r. V. problematikája két főcsoportra tagolódik: szemlélettanra, aesthetikára és gondolkodástanra, logikára, melyek azonban, mint már a fentiekből is következtethető, legszorosabban összefüggének.²⁾ Mindkét részt egy philosophiai rendszer tagjaivá kapcsolja össze az a Kant által a philosophia módszerévé avatott új methodus is, mely úgy az aesthetika, mint a logika problémáinak felderítésében a kutatást vezeti: a transcendentális módszer, melyben a kritikai philosophia lényege nyilvánul meg. Módszeréről maga a philosophia is transcendentálisnak neveztetik s egész helyesen, mert nyilvánvaló, hogy a philosophia lényege nem tárgyában, hanem módszerében rejlik.³⁾ A philosophia tárgya minden, philosophiaivá azonban bármi csak akkor válik, ha a philosophia sajátos módszerével feldolgozva a philosophia rendszerében határozott jelentést nyer. A módszer problémája az az Ariadne-fonal, mely a kutatót a problémákban kimeríthetetlenül gazdag Kant philosophiájának „labyrinthosában“ biztosan elkalauzolja. Ez vezeti a következő fejtegetéseket is, melyek feladatául Kant philosophiája centralis problémájának megvilágítása tűzetett ki s általa annak az elvnek kimutatása, mely a különböző problémákat egységes rendszerbe tagolja be. Ezek alapján a tárgyalás menete a következőkép rendezhető:

1. Alapfogalmak.
2. A problema megvilágítása a transcendentális aesthetikában.

²⁾ Ez összefüggést részletekbe menő pontossággal, egyfelől Kant idevágó tanításai, másfelől a tárgy logikai vonatkozásainak consequens végiggondolása alapján kitűnően taglalja Bruno *Bauch*: Immanuel Kant. (2. kiad. Berlin; Leipzig, 1921.) c. mélyenjáró tanulmányában.

³⁾ „Es ist das Wesentliche und Neue bei Kant, dass er die sachlichen Fragen von der Erledigung der methodologischen Probleme abhängig macht . . . dass K. so auch seine eigene Richtung vor Allem als die Einführung eines neuen Philosophirmodus betrachtet wissen wollte“. (H. *Vaihinger*: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2. kiad. 1. köt. Stuttgart; Berlin; Leipzig, 1922. 26. s. köv. l.)

3. A problema megvilágítása a transcendentalis logikában.

4. Összefoglalás.

Tér hiányában hosszabb levezetések helyett, hogy a következő fejtegetések megértése megkönnyíttessék, szükséges a használandó terminológia fontosabb fogalmainak előzetes, bár vázlatos megvilágítása, szem előtt tartva azonban, hogy jelentésük teljessége csak a tárgyalás folyamán alkalmazásuk közben tárulhat fel, ami e fogalmakra különösen jellemző.⁴⁾ — Ehhez kiindulási pontként legalkalmasabb az ítélet fogalma, melyet Kant két csoportra oszt: az analtikus és synthetikus ítéletek csoportjaira. Lényegében minden ítélet synthetikus functio, minden ítélet synthesis, kapcsolat. Míg azonban az analtikus ítéletnél a kapcsolódó tagok az egész és rész viszonyában állanak egymással, a synthetikus ítéletnél az egyik fogalomban levő ismerettartalomhoz a másik fogalom új jegyeket kapcsol. Nem egy pszichológiai különbségtételről van itt szó: az a feltevés tehát, hogy ami egyik subiectumra nézve synthetikus ítéletet jelent, egy másikra nézve esetleg analtikus, csak a dolog teljes félreértésével merülhet fel, hanem egy logikai megkülönböztetésről, amint azt B. Bauch idézett műve 127-ik oldalán élesen megvilágítja. Minden fogalom lényegében törvény, mely a fogalmat alkotó jelentés-complexum összefüggését szabályozza. Az analtikus ítéletnél az ítéletet alkotó két factor közül az egyik, a *P*(raedicatum) fogalom a másik, *S*(ubiectum) fogalom jelentés-complexumának csak egy részét tartalmazza. Ennélfogva a két ítéleti factor az analtikus ítéletben szükségképi összefüggésbe jut ama törvény által, mely az egész összefüggését szabályozza. Az analtikus ítélet tehát általános érvényű és szükségképi ítélet. Általános érvényűségének és szükségképiségének alapja az *S* fogalom törvénye, mely az ítéletben létesülő synthesist az identitás elve alapján a tapasztalattól függetlenül, a tapasztalatot megelőzően, vagyis a priori szabályozza. Az analtikus ítéletek a priori ítéletek. Formai értéküket azonban ellensúlyozza az a tartalmi negatívum, hogy ismereteink bővítése szempontjából semmit sem jelentenek. Szerépük csupán a meglevő ismeretek magyarázata, megvilágí-

⁴⁾ V. ö.: *Bartók György*: Kant. Kolozsvár, 1925. c. mű 24. s. köv. lapjain foglaltakkal!

tása. Kant magyarázó ítéleteknek (Erläuterungsurteile)⁵⁾ nevezi őket, szemben az ismeret gyarapítását szolgáló synthetikus ítéletekkel, melyek (ismeret-)bővítő ítéleteknek (Erweiterungsurteile)⁶⁾ neveztetnek. A synthetikus ítéleteknek két faja van. Az egyik, melynél a létesített synthesis alapja az empiria, a posteriori synthetikus ítéleteknek neveztetnek. Ezek magyarázata nehézséget nem okoz. Az S-hez a P a tapasztalat alapján kapcsoltatik, a synthesis igazolási alapja a tapasztalat. Természetesen ez ítéletek eredetüknél fogva sem általános érvényűséggel, sem szükségképséggel nem rendelkezhetnek. Az általános érvényű és szükségképi, egy szóval a priori synthetikus ítéletek, mint a tudomány logikai fundamentumai más magyarázatot követelnek. „Hogyan lehetségesek a priori synthetikus ítéletek?”⁶⁾ Ebben a kérdésben foglalja össze Kant az ismeretelmélet alapproblemáját. Kérdése nem érinti a kérdezett tárgy létét, hanem épen feltételezi, igenli azt, és csupán az adott tárgy megértésére és magyarázatára irányul.⁷⁾ A transcendentalis philosophia célja mindenütt ez a priori vonatkozások feltárása és igazolása. Ezért szükséges, hogy az a priori fogalma közelebbről is vizsgálat alá vétessék.

Minden ismeret nélkülözhetetlen feltétele az Ismerő és az Ismerendő, az Én és a Nem-én. Az ismeretben a kettő együtt jelenik meg elválaszthatatlan egységet alkotva s csak a philosophiai reflexio mikroszkopja előtt tűnnek fel a maguk különbözőségében az egybefonódó szálak. Az Én az ismerés alanya, a Nem-én az ismerés tárgya, az Én a megismerő szellem, a Nem-én a megismerendő tárgy.⁸⁾ Az előbbit Kant Ész-nek, az utóbbit általában Tapasztalat-nak nevezi s az ismeretnek azokat az elemeit, melyek az Ész-ben gyökereznek, a priori, azokat

⁵⁾ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Theodor Valentiner kiadása. 12. kiad. Leipzig, 1922. 1. kötet. 55. l.

⁶⁾ Kant: A tiszta ész kritikája. Alexander B. és Bánóczi J. fordítása. 2. kiad. Budapest, 1913. 38. l. (Magyar idézetek némi változtatással innen valók.)

⁷⁾ V. ö.: Bartók i. m. 23. l.-n foglaltakkal!

⁸⁾ Az ismeret e két östényezőjének fogalmára és viszonyára vonatkozólag alaposabb tájékozódásra lásd: Bartók György: A philosophia lényege. (Szeged, 1924) c. tanulmány megfelelő részeit, e problémának ritka világossággal megírt, alapos foglalatát!

ellenben, melyek a Tapasztalat-ban gyökereznek, a posteriori elnevezéssel jelöli. Az a priori nem lélektani értelemben vett prioritást jelent, hiszen „minden megismerésünk a tapasztalattal kezdődik“,⁹⁾ hanem logikai elsőbbséget, amilyenben a feltétel áll a feltételezetthez, a szabály a szabályozotthoz, a forma a materiához. Velünk született képzet gyanánt sem fogható fel. Ez ellen Kant a leghatározottabban tiltakozik. Transzcendentális módszere nem az ismeret pszichologiai, ill. physiologiai eredetének felkutatására, hanem az ismeret érvényességének logikai magyarázatára irányul¹⁰⁾ s az a priori fogalma is csak ebből a szempontból tekintve érthető helyesen. A priori = a tapasztalatot logikailag megelőző, annak logikai feltételét alkotó. Kant híres „Kopernikusi tette“,¹¹⁾ mely szerint nem a fogalmak alkalmazkodnak a tapasztalathoz, hanem a tapasztalat a fogalmakhoz, csak az a priori fentvázolt fogalma mellett érthető.

Nem tévesztendő össze az a priori fogalma a transzcendentális fogalmával sem. A kettő nem azonos jelentésű. A transzcendentális ismeret ugyan mindig a priori ismeret, de nem minden a priori ismeret egyúttal transzcendentális ismeret is, hanem csak az, amelynek tárgya szintén egy a priori ismeret. „Transzcendental ist also nur die Erkenntnis über Erkenntnisse a priori“ (Bruno Bauch: Immanuel Kant. 130. l.). A transzcendentális jelző ezek szerint nem alkalmazható tárgyakra, hanem csak a tárgyakról való ismeretekre, amennyiben azok a priori lehetségesek. „Ich nenne alle Erkenntnis *transzcendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“.¹²⁾ Az a priori a tapasztalat dolgaira, a transzcendentális magukra az a priori ismeretekre és pedig kizárólag ezekre vonatkozik. Az a priori ismeretek a tapasztalat logikai feltételeit tartalmazzák, a transzcendentális ismeretek az a priori ismeretek lehetőségének felételeit foglalják magukban. Kant fentadott meghatározásából mindez biztosan

⁹⁾ Kant: A tiszta ész kritikája. 28. l.

¹⁰⁾ „Denn das „A priori“ betrifft nie die *Entstehung*, sondern immer die *Bedeutung*“. (Bruno Bauch: Geschichte der Philosophie. V. Immanuel Kant. (Sammlung Göschen). 3. kiad. Berlin; Leipzig, 1920. 69. l.)

¹¹⁾ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. 1. kötet; 28. s köv. l.

¹²⁾ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. 1. kötet. 68. l.

következik s így alig érthető, az a sok félremagyarázás és visszaélés, mellyel e fogalom használatában találkozunk. Transcendentalis = az ismeret a priori elemeire vonatkozó, az a priori ismeretek lehetőségének elveit tartalmazó. A transcendentalis jelző az ismereteknek az eredetükre (t. i. az észre), nem pedig a dolgokra való vonatkozását jelöli.¹³⁾ Transcendentalis tehát egyfelől az az ismeret, mely a priori ismeretek lehetőségének feltételét tartalmazza, másfelől az az eljárási mód, mely mindenütt az ismeret a priori factorainak kimutatására irányul: a transcendentalis módszer.

Az előbbieket eredményét összefoglalva a transcendentalis módszernek két jellemző sajátosságát emelhetjük ki. Az egyik, hogy nem tárgyakra, hanem ismeretekre irányul. A másik, hogy az ismeretek közül csak az a prioriak képezik célját, míg az a posterioriaktól eltekint. A transcendentalis módszer első lépése ezek alapján egy analysis. Ennek az analitikus eljárásnak feladata az a priori és a posteriori factorok szétválasztása. A szétválasztás elveket tételez fel, melyek alapján a kétféle mozzanat egymástól biztosan megkülönböztethető. Ezek az elvek az általános érvényűség és szükségképiség, mint az a prioritas lényeges kellékei. Általános érvényű és szükségképi vonatkozások a tapasztalaton nem alapulhatnak, tehát forrásuk csak az ész lehet, minthogy kívülük más ismereti forrás nincs. Sőt az ész nem is egyéb, mint az a priori törvényszerűségek egysége¹⁴⁾ s következőleg a transcendentalis philosophia a tiszta ész vizsgálata.

A transcendentalis módszer második lépése egy synthesis. Ennek a synthetikus eljárásnak feladata az egységet alkotó, de az analitikus eljárással szétválasztott factorok egységének helyreállítása, az a priori és a posteriori elemek közti mestersegesen megszakított összefüggés visszaállítása. Nem két, egymással eredetileg semmi vonatkozásban nem álló tényező mes-

¹³⁾ „Das Wort transzendental . . . , welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs *Erkenntnisvermögen* bedeutet . . . “ (Immanuel Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (Reclam Univ. Bibl.) Karl Schulz kiadása. Leipzig, 1888. 72. l.)

¹⁴⁾ V. ö.: Bartók i. m. 87. és 88. H.-n foglaltakkal!

terséges összeillesztéséről van tehát itt szó, hanem az eredetileg egységet alkotó, de az analitikus eljárással különböző minőségűeknek kimutatott elemek összefüggése lehetőségének logikai magyarázatáról. Az egység megvan, a kapcsolat fennáll. A kérdés az: hogyan lehetséges ez egység, mi e kapcsolat lehetőségének logikai alapja? Ez a transcendentalis deductio problémája, Kant egész ismeretelméletének alapkérdése és fordulópontja. Fordulópont azért, mert csak e deductio által igazolhatók a transcendentalis módszerrel végrehajtott vizsgálatok, azaz az egész transcendentalis philosophia. E problémával áll vagy dől meg a transcendentalis módszer értéke, használhatósága s vele együtt a rajta alapuló transcendentalis philosophia lehetősége. Döntő jelentőségét a criticismus ismerői mind hangsúlyozzák. *Windelband* „alapkérdés“-nek nevezi s az egész Kr. d. r. V.-t úgy tekinti, mint feleletet erre az alapkérdésre.¹⁵⁾ Benno *Erdmann* a „kanti ismeretkritika lelkének“¹⁶⁾ mondja s hasonló módon jellemzik e problema döntő fontosságát a többi kutatók is. (A. Menzel,¹⁷⁾ E. Cassirer,¹⁸⁾ H. Vaihinger,¹⁹⁾ B. Bauch²⁰⁾ stb., nálunk Bartók Gy.)²¹⁾ A transcendentalis módszer két mozzanata: az analitikus eljárás és *synthetikus eljárás* vagy *transcendentalis deductio* egy teljes egészet alkotnak, melynek logikai alapját a második rész képezi. Synthesis nélkül u. i. nincs analysis, kapcsolat nélkül nincs bontás s így a transcendentalis deductio problémájának megoldása nélkül az összes előző fejtegetések holtpontra jutottak és az összes következők alap-nélküliek. A transcendentalis deductio veti meg az előző fejtegetések logikai alapját és a transcendentalis deductio problémája az a centrum, amely köré a következő kutatások

¹⁵⁾ Lásd: *Windelband* i. m. 453. l.-t!

¹⁶⁾ Lásd: Benno *Erdmann*: Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien. (Sitzungsberichte der kön. preussischen Akademie der Wissenschaften. 1915. XI.) c. mű 199. l.-t!

¹⁷⁾ Lásd: Alfred *Menzel*: Kants Kr. d. r. V. Ein Leitfaden zum Studium. Berlin, 1922. c. mű 65. és 66. ll.-t!

¹⁸⁾ Lásd: Ernst *Cassirer*: Das Erkenntnisproblem . . . 2. kötet. Berlin, 1922. c. mű 713. s. köv. ll.-t!

¹⁹⁾ Lásd: *Vaihinger* Kommentár-ja idevonatkozó részeit!

²⁰⁾ Lásd: *Bauch* i. m. 232. l.-t!

²¹⁾ Lásd: *Bartók* György: Kant. c. mű 40. l.-t!

csoportosulnak. Ebből a szempontból tekintve a Kr. d. r. V. problematikájának két részre: aesthetikára és logikára való tagolódásának helyessége újra beigazolódtott. Úgy a transcendentalis aesthetika, mint a transcendentalis logika első alapvető része: a transcendentalis analytika, az ismeret materialis és formalis feltételeit tárgyaló elméletek a transcendentalis deductio gerinc-problemája körül csoportosulnak, míg az alap-problema szempontjából csak függeléeknek minősíthető transcendentalis dialektika a transcendentalis deductio meghiusulásáról számol be azon a területen, mely az ismeret számára hozzáférhetetlen. — Benno Erdmann²²⁾ említett dolgozatában az előbb vázolt felfogással szemben kimutatni igyekeznek, hogy csak a kategóriák transcendentalis deductiójáról beszélhetünk. Hivatkozik arra, hogy a deductio problemája Kantnál a tiszta értelmi fogalmaknak a szemléleti adottságra való alkalmazása magyarázatánál állott elő. Valóban, a transcendentalis deductio problemája itt öntudatosult először s itt okozott legőbb nehézséget,²³⁾ de lényegében a transcendentalis aesthetika alap-problemája is a szemlélet a priori formáinak transcendentalis deductiója. A Kr. d. r. V. gazdag problematikája a mű minden részében e problema körül forog, ill. ennek eredményétől függ. A transcendentalis deductiónak az analytikára, ill. logikára való korlátozása annál kevésbbé jogosult, miután maga Kant beszél az érzékiség transcendentalis deductiójáról, amiről Erdmann is tud. A transcendentalis deductio tehát az egész Kr. d. r. V. főproblemája, melyben a „kriticizmus lelke“ nyilvánul meg.

A problema fontosságára való tekintettel nem látszik feleslegesnek azt más oldalról is megvilágítva megközelíteni. Minden ismeret az „Ész“ és a „Tapasztalat“, az Én és a Nem-én függvénye. Az ismeretelmélet, tehát az elméleti philosophia főkérdése és legnehezebb problemája e két nélkülözhetetlen feltétel összeszővődésének, összetartozásának magyarázata. E két

²²⁾ Erdmann felfogására vonatkozólag lásd idézett műve 194. és 195. H.-t!

²³⁾ V. ö.: „... von hundert angehenden Lesern der „Kritik“ scheitern neunzig bereits an den ersten Seiten derselben und von den verbleibenden zehn vielleicht neun an der berüchtigten Kategorienduction“. (Menzel i. m. előszavában. V. 1)

feltétel közül az *Ēn* jelenti a megismerés formalis elveinek summáját, a *Nem-én* a megismerés materialis elvét. Az ismeret magyarázatát feladatául kitűző elméletnek meg kell fejtenie azt a nehézséget, mellyel e két, egymástól különböző tényező az ismeretben megnyilatkozó egységének magyarázata jár. Ismeret van. Hogyan lehetséges ismeret? Az ismeret alanyi és tárgyi, formalis és materialis szálak szövedéke. Hogyan lehet e szálak egybeszőződését, egyesülését megmagyarázni? Az *Ēn* le-másolja, „leképezi“ a *Nem-ént* s a képnek a tárggyal való megegyezése az ismeret igazságának criteriuma, mondja a realismus. De mi biztosít arról, hogy a kép megegyezik a tárggyal, mikor az ismerő számára a „tárgy“ is kép, tehát nem realitas, hanem idealitas. A realismus ennél fogva az ismeret alapproblemájának megoldására képtelen.²⁴⁾ Az *Ēn* hogyan jut kapcsolatba a *Nem-énnel*, ha azt magába fel nem veheti? Hogyan lehetséges az ismerés érvénytadó formáinak az azoktól teljesen különböző tartalomra való obiectiv érvényességét igazolni? Ez a transcendentalis deductio problémája.

A problema fontossága és nehézségei Kant előtt teljes mértékben ismeretesek, amint azt műveiben maga is gyakran hangsúlyozza. A Kr. d. r. V. első kiadásának előszavában így nyilatkozik: „Nem ismerek vizsgálatokat, melyek annak a képességnek, melyet értelemnek nevezünk, felkutatására és egyúttal használata szabályainak és határainak meghatározására fontosabbak volnának, mint azok, melyeket a transcendentalis analitika második főrészében a *tiszta értelem fogalmainak deductiója* címen végeztem; amint hogy ők okozták nekem a legtöbb, de mint reménylem, nem eredménytelen fáradságot“.²⁵⁾ A Prolegomena . . . bevezetésében pedig ez olvasható: „Ez a deductio, mely éleseszű elődömnök“²⁶⁾ lehetetlennek látszott, melyre rajta kívül soha senki még csak nem is gondolt, habár mindenki, anélkül, hogy obiectiv érvényességük jogosultságát kutatta volna, élt e fogalmakkal, mondom — e deductio volt

²⁴⁾ V. ö.: Böhm Károly: A realismus alapellenmondása, c. értekezésben foglaltakkal! (Megjelent Böhm Károly összegyűjtött művei I. kötetében. Budapest, 1913.)

²⁵⁾ Kant: A tiszta ész kritikája. 544. l.

²⁶⁾ T. i. Hume-nak.

a legnehezebb feladat, melyre valaki a metaphysika²⁷⁾ érdekében vállalkozhatott . . .²⁸⁾

A criticismusnak ez alaproblemája — meglepő világossággal — már korán, Kant fejlődésének első korszakában, a „dogmatikus-rationalista korszakban“ (1740—1760)²⁹⁾ felmerül. Kant ez időben a Leibniz—Wolff-féle iskola alapgondolatait követi, ha részletekben a newtoni természetphilosophia s a matematikai tudományok tanulmányozása hatása alatt el is tér mestereitől. A matematikai mechanika eredményei felvetik Kantban a későbbi criticismus cardinalis kérdését: „Wie ist es möglich, dass unsere im subiectiven Gedankenverlauf sich vollziehenden mathematischen Prozesse strenge und allgemeine Gültigkeit haben für die davon ganz unabhängige Welt der Dinge und ihrer Bewegungen? *Wie können überhaupt subiective Begriffe a priori obiective Gültigkeit haben?*“³⁰⁾ Két évtizednek kellett eltelni, míg e kérdésre kialakult Kantnál a felelet a transcendentalis deductio megoldásában.

Menzel a transcendentalis deductio három, Erdmann pedig négy feldolgozására hívja fel a figyelmet.³¹⁾ Az első kidolgozás megjelent a Kr. d. r. V. első kiadásában (1781), a második a „Prolegomena“-ban (1783), a harmadik (rövid) feldolgozás a Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft bevezetésében (1786), a negyedik, „végérvényes“ formulázás pedig a Kr. d. r. V. második kiadásában (1787). E kiadások, ill. feldolgozások különbségeit kimutatni nem e dolgozat feladata. Annál kevésbbé, mivel lényeges eltérés nincs közöttük, a rendelkezésre álló tér pedig apróbb részletekre való kitérést nem enged meg. Egyre azonban tekintettel kell lennünk: a tulajdonképeni transcendentalis deductio mellett Kant a kategóriáknak egy a priori pszichológiai deductióját is adja s ez különösen az első kiadásbeli feldolgozásban összekeveredik a

²⁷⁾ Metaphysika itt = ismeretelmélet. V. ö. Bartók György: Kant emlekezete. (Megjelent az „Athenaeum“ 1924. évf. 4—6. számában.) c. tanulmány 5. l.-n foglaltakkal!

²⁸⁾ Kant „Prolegomenái minden leendő metafizikához, mely tudományként fog szerepelhetni“. Alexander Bernát fordítása. 2. kiad. Budapest, 1909. 8. l.

²⁹⁾ Menzel felosztása szerint. Lásd i. m. 2. l.-t!

³⁰⁾ Menzel i. m. 5. l.

³¹⁾ Lásd: Menzel i. m. 70. s köv. 11.-t és Erdmann i. m. 191. s köv. 11.-t!

„transcendentalis“ deductio szálaival.³²⁾ Sok félreértésnek forrása ez azoknál, kik a kétféle szálat izolálni, megkülönböztetni nem tudják. A következő tárgyalások ezért a kétféle kidolgozást igyekeznek elhatárolni, hogy a transcendentalis deductio logikai természete teljes világossággal tűnjék elő.

A transcendentalis deductio problémáját, valamint megoldásának principiumát Kant a következőkép' foglalja össze: „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendente Deduction* derselben . . .“³³⁾ s az a priori fogalmak e transcendentalis deductióját élesen megkülönbözteti azok empirikus deductiójától. Az empirikus deductio Locke érdeme: lényege ama eljárás kifejtése, melynek folyamán az ész a tapasztalat hatására e fogalmakat létrehozza. „ . . . die Art, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden . . .“³³⁾ Az előbbi deductio kérdése *quid iuris*, az utóbbié *quid facti*, az előbbi eljárás tisztán logikai természetű, az érvényességet megmagyarázza, az utóbbié pszichologiai s a tényleges folyamatot vizsgálja.³⁴⁾ — A megoldás kulcsa, vagyis a transcendentalis deductio principiuma a Kr. d. r. V. következő szavaiban adatik: „Die transzendente Deduction aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss, nämlich dieses: dass sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens)“.³⁵⁾ A megoldás kulcsa tehát az a priori tényezőknek az ismeret nélkülözhetetlen feltételei gyanánt való kimutatása s ez által objectív érvényességük deducálása.

*

³²⁾ Erre nézve lásd Menzel fentidézett helyeit!

³³⁾ Immanuel Kant: Kr. d. r. V. 1. kötet. 139. l.

³⁴⁾ Mindezekre nézve lásd Immanuel Kant: Kr. d. r. V. 1. kötet. 138. s köv. ll.-t!, hol a deductio elnevezés alkalmazásának magyarázata is megtalálható. Kant a jogászok szótárából veszi át, kik valamely követelés, jogosultság bizonyítását nevezik deductionnak. Ennek nyomán a deductio Kantnál az az eljárási mód, melynek feladata az ismerés a priori tényezői használatának alapját, tehát jogosultságát kimutatni.

³⁵⁾ Immanuel Kant: Kr. d. r. V. 1. kötet. 146. l.

A tárgyalás következő fejezete a problema kifejtése az aesthetika területén. Az emberi megismerésnek u. i. Kant szerint két forrása, két feltétele van: érzékiség (*Sinnlichkeit*) és értelem (*Verstand*). Az előbbi az ismeret anyagát *adja*, az utóbbi ugyanezt *gondolja*. Ezért az érzékiséget vizsgáló transcendentalis aesthetikának meg kell előznie a transcendentalis logikát; az értelem transcendentalis vizsgálatát, annak fejtegetéseihez mintegy alapot szolgáltatva.

A transcendentalis deductio eljárásának két oldala van: egy negatív és egy pozitív oldal. Az előbbi az ellenkező felfogások ellenmondásainak feltárásával azok lehetetlenségét bizonyítja, az utóbbi az a priori tényezők nélkülözhetetlen s ezért objective érvényes feltételek gyanánt való kimutatásával ezeket positive igazolja.

Az a harminc oldalra terjedő classicus fejtegetés, mely a Kr. d. r. V.-ban transcendentalis aesthetika névvel jelöltetik, tulajdonképpen nem egyéb, mint az érzékiség transcendentalis vizsgálata s következőleg a tér és idő, mint az érzékiség a priori szemléleti formái transcendentalis deductiója. E deductio feltárása előtt szükségesnek látszik az érzékiség jelentését és az értelemhez való viszonyát Kant terminológiájában közelebbről meghatározni. Kant az érzékiséget élesen és határozottan elválasztja az értelemtől (ezzel szemben a marburgiak (Cohen) a tért és időt is értelmi kategóriákként fogják fel). Az érzékiség functiója a szemlélet, mely az ismerethez anyagot szolgáltat, de önmagában ismeretet nem adhat. Az értelem functiója pedig kizárólag a gondolkodás, e rendező, formáló tevékenység, mely az érzékiség szolgáltatta anyag nélkül csak üres gondolati formákat létesít, nem pedig ismeretet. A transcendentalis aesthetika az érzékiséget veszi vizsgálat alá s keresi azokat az a priori factorokat, melyek az érzékiség területén található. Az aesthetika elnevezés itt a szó eredeti jelentésében használtatik s így a transcendentalis aesthetika megjelölés pontosan fedi tárgyát: az érzékiség a priori tényezőire vonatkozó vizsgálat. Két ilyen a priori tényezőt mutat ki Kant: a tért és az időt. Ha a szemlélő Éntől független substantialis valóságoknak, vagy a tárgyak viszonyából abstrahált empirikus fogalmaknak vétetnek, fogalmuk szükségkép ellenmondásokra ve-

zet,³⁶⁾ tehát elvetendő. A tiszta geometria, ill. aritmetika vizsgálatából kiindulva, a tért és az időt a priori szemléleti formáknak kell felfogni, hogy ama tudományok egyedül lehetséges, ellenmondás nélküli magyarázata keletkezzék, ami az ismeretek igazságának egyetlen criteriuma.

A tér és idő transcendentalis vizsgálatánál ezek szerint Kant kettős harcot vív: az empirismussal szemben kimutatja a tér a prioritását, a rationalismussal szemben pedig szemléletességét.³⁷⁾ A tér tehát nem empirikus fogalom, hanem *a priori szemlélet*, mert

1. a tapasztalat anyagát alkotó érzetek egymáson kívül, ill. egymás mellett való felfogásának a tér képzetének kell már alapul szolgálnia. Nem a tapasztalat adja e szerint a tért, hanem a tér teszi lehetővé a tapasztalatot. A tér tehát *a priori* képzet. („*Prioritasargumentum*“.)

2. Elképzelhető a tér tárgyak nélkül, de a tárgyak nem tér nélkül. A tér tehát az összes külső szemlélet lehetőségének *a priori* feltétele. Kantnak e bizonyítékát, mely a tért, mint szükségszerű képzetet mutatja ki, Menzel *a prioritas-argumentum*-nak hívja s helyesen mutat rá, hogy e bizonyíték a térnek szemléleti szükségképiségére (Anschauungsnotwendigkeit), nem gondolati szükségképiségére (Denknotwendigkeit) támaszkodik.

3. A tér tiszta *szemlélet* és nem discursiv fogalom. Mert csak egyetlen teret képzelhetünk, a többi „terek“ ennek elhatárolásán alapulnak. „Egy képzet azonban, mely csak egyetlen tárgy által repraesentáltatik, szemlélet (mert a fogalom mindig több dolgot tételez fel, melyekből abstraháltatik)“.³⁸⁾ Az egyes terek nem előzik meg componensek gyanánt „a“ tért, hanem feltételezik azt, mert „csak mint benne levők gondolhatók“.³⁹⁾ Kantnak e bizonyítékát Menzel után *a tér singularitásából nyert szemléletességi argumentum* (Anschaulichkeits-

³⁶⁾ Az első esetben két képtelenség (Undinge) áll előttünk, melyek anélkül, hogy valóságosak volnának, minden valóságot magukba kellene, hogy fogadjanak, a második esetben az empiria alapján érthetetlen a matematika tételeinek apodiktikus bizonyossága,

³⁷⁾ Lásd: A. Menzel i. m. 37. s köv. 1.-t!

³⁸⁾ Menzel i. m. 39. 1.

³⁹⁾ Kant: A tiszta ész kritikája. 50. 1.

argument aus der Singularität des Raumes) kifejezéssel jelölhetjük.

4. A térnek végtelen nagyságként való felfogása is azt bizonyítja, hogy a tér *szemlélet* és nem fogalom. Mert a fogalom nem képes képzetek végtelen tömegét magában foglalni, míg a szemlélet igen. E bizonyítéknak Menzel *a tér végtelenségéből nyert szemléletességi argumentum* (Anschaulichkeitsargument aus der Unendlichkeit des Raumes) nevet adja.

E négy bizonyítékkal, melyeket Kant a tér fogalmának metaphysikai fejtegetése cím alatt sorol fel, magának a térnek közvetlen vizsgálatából kiindulva kimutatja, hogy a tér a priori szemlélet, a külső szemlélet a priori formája. A tér fogalmának „transcendentalis fejtegetése” cím alatt pedig az előbbieket illusztráló bizonyítására a geometria tételeit veszi vizsgálat alá. E vizsgálat eredménye az, hogy a geometria tételeinek magyarázata csak a térnek a priori szemléletként való értelmezésével lehetséges. Geometria van. A kérdés az: hogyan lehetséges? A geometria tételei általános érvényű és szükségképi ismeretek, tehát nem alapulhatnak az empirián, hanem csak a prioriak lehetnek. A geometria tételei emellett synthetikus jellegűek. Ez a synthetikus jelleg pedig nem magyarázható pusztán fogalmakból, melyekből csak analitikus ítéleteket lehet kifejtetni, hanem csak a szemlélet alapján érthető. „*Alle analytischen Urteile sind Begriffsurteile . . . Das Hinausgehen über den blossen Subjectsbegriff findet also allemal in der Anschauung statt: alle synthetischen Urteile sind Anschauungsurteile*“.⁴⁰⁾ A synthetikus ítéletnél az állítmány túlmegy az alanyfogalmon és e túlmenés, e többlet csak a szemlélet alapján, itt: a térnek szemléletként való felfogásával érthető.

A tér a külső szemlélet a priori formája, az idő a belső szemléleté. Ennek bizonyítása az előbbiek megfelelően a következő:

1. Az észrevések egyszerre-, ill. egymásutánlétele csak az idő *a priori* alapulvétele mellett érthető. Tehát nem az időt kapjuk a tapasztalatból, hanem a tapasztalat folyik le az időben. Az idő e szerint a priori forma (*prioritasargumentum*).

2. Az időben megjelenő tárgyaktól abstrahálhatunk, de az

⁴⁰⁾ Menzel i. m. 26. s köv. l.

időtől magától nem: az idő a tárgyak valóságának *a priori* feltétele (*a prioritasargumentum*).

3. Az idő tiszta *szemlélet*, nem discursiv fogalom. Mert csak egyetlen időt képzelhetnünk, a többi „idők“ ennek elhatárolásán alapulnak. „Oly képzet pedig, melyet csak egyetlen tárgy adhat, szemlélet“.⁴¹⁾ (*Az idő singularitásából nyert szemléletességi argumentum.*)⁴²⁾

4. Az idő *szemléletességét* (Anschaulichkeit) bizonyítja végtelen nagyságként való felfogása is, melyet fogalmakból nem lehet megmagyarázni, miután ezek Kant szerint mindig csak részképzeteket tartalmaznak. (*Az idő végtelenségéből nyert szemléletességi argumentum.*)

Az idő tehát a priori szemlélet, az összes jelenségek a priori formája (a külső szemlélet tárgyainak közvetve, a belsőnek közvetlenül). Az általános (tiszt) mechanika⁴³⁾ a priori synthetikus tételei csak az időnek a priori szemléletként való felfogásával érthetők (transcendentalis fejtegetés).

Az érzékiség transcendentalis vizsgálata felbontotta az adott tárgyat azokra a szálakra, melyekből összeszővődik. Különválasztotta az érzékiség a priori elemeit az a posteriori elemektől, a tért és időt az érzettartalmak minőségileg végtelen változatosságú tömegétől. Kiderült, hogy a valóság dolgai nem kész tárgyak, melyek függetlenül a szellemtől kikényszerítik létezésük elismerését, hanem a szellem formáiban megjelenő tartalmak, adottságok, melyek létrehozásában a szellemnek actív szerepe van. Az a priori és a posteriori factorok tehát egyaránt hozzátartoznak obiectív alkatához. Az a priori és a posteriori elemek összetartozása tény s csak ez összetartozás, összefüggés logikai magyarázata problema, melynek megoldása a transcendentalis deductio feladata. A kérdés az: hogyan lehetséges, hogy a szemlélet a priori functiói, melyek

⁴¹⁾ Kant: A tiszta ész kritikája. 55. l.

⁴²⁾ E 3. argumentum előtt Kant az időviszonyokra vonatkozó alaptételekre való hivatkozással is bizonyítja az idő a prioritását, minthogy ez alaptételek apodiktikus bizonyossága csak az idő a priori alapulvétele mellett érthető. Ez argumentum azonban nem ide, az idő fogalmát analízáló „metaphysikai“, hanem az u. n. „transcendentalis“ fejtegetésbe tartozik.

⁴³⁾ Kant a matematika elnevezést nemcsak az aritmetikára és geometriára, hanem a tiszta mechanikára is alkalmazza.

nem a tapasztalatból származnak, szükségképi egységben jelentkeznek a tapasztalat tárgyaival, mint azok obiectiv formái? Hogyan magyarázható és igazolható létező adottságok a priori és a posteriori factorainak szükségképi összetartozása, vagyis az a priori formák obiectiv érvényessége az a posteriori anyagra?

Kant a tér és idő e deductiójának transcendentalis aesthetikájában nem szentel külön fejezetet. Lényegében azonban a transcendentalis aesthetika alapproblemája is, mint arra az előbbi fejtegetések többször rámutattak, e deductio véghezvitele. Nélküle a transcendentalis aesthetika előző kutatásai, melyek a létező dolgokat a priori formákra és a posteriori materiára bontják, zsák-utcába jutottak, honnan nem vezet tovább az út. Csak a transcendentalis deductio által megalapozott synthesis ad értelmet az analysisnek s fejezi be a transcendentalis aesthetika munkáját. Erre vonatkozólag Erdmann felfogásával szemben idézhetjük magának Kantnak a szavait: „Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit vermittelt einer transszendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt und ihre obiective Gültigkeit a priori erklärt und bestimmt“.⁴⁴⁾ A fentadott kérdésre ezek után a felelet önként adódik. Minthogy minden létező dolog csak az érzékiség útján jelenhetik meg, szükségképen alá van vetve azoknak a feltételeknek, melyek mellett az érzékiség által való megjelenés lehetséges. Ilyen feltételek a tér és az idő. A tér és az idő a priori formái nélkül számunkra tárgy nem létezik, tehát a tér és az idő minden létező dolog szükséges, azaz obiectiv formája. A tér és az idő obiective érvényesek a tapasztalat területén, mint a tapasztalat tárgyai megjelenhetésének nélkülözhetetlen feltételei. „Denn da nur vermittelt solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Object der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat obiective Gültigkeit“.⁴⁵⁾ A tér és idő

⁴⁴⁾ Kant: Kr. d. r. V., Von den Principien einer transcendentalen Deduktion überhaupt. 1. kötet. 140. l.

⁴⁵⁾ Kant: Kr. d. r. V., 1. kötet. 142. és 143. ll.

ezek szerint subjectivek és objectivek is. Subjectivek eredetüket tekintve, minthogy nem egyebek, mint a szemlélő szellem a priori functiói, nem a realitas, hanem az idealitas sphaerájának tagjai. De objectivek jelentésüket tekintve, mint idealis szabályok, mint szükségképi feltételek, melyek a valóság dolgainak megjelenését = létezését törvényileg meghatározzák. Nélkülözhetetlenségük alapja objectivitásuknak a valóság dolgainak területén.

Mindezek összefoglaló eredményeként megállapítható, hogy a valóság tárgyai nem a dolgok, amint azok önmagukban vannak (*Dinge an sich*), hanem amint reánk hatnak, amint előttünk megjelennek (*Erscheinungen*). A dolgok számunkra csak akkor léteznek, ha a létezés fogalmával járó a priori törvényszerűségeknek eleget tesznek. A valóság világa, a létező dolgok összessége csak mint jelenség áll előttünk. A magábanvaló dolog (*Ding an sich*) fogalma határfogalom,⁴⁶⁾ jeléül annak, hogy a kutatás elérte a valóság határait. A tér és idő csak a jelenségek világára vonatkoznak, itt bírnak objectív érvénységgel, a *Ding an sich*-re nézve semmit sem mondanak. Kant szavait használva: a tér és idő transcendentalis idealitással, ellenben empirikus realitással bírnak. Így a transcendentalis deductio kijelöli a tiszta szemlélet (*reine Anschauung*) határait, mikor annak a priori formáit, mint a dolgok megjelenhetésének feltételeit a tapasztalat területén objectív érvényűeknek bizonyítja, a tapasztalat határain túlmenő, egy szóval transcendens használatukban pedig semmiseknek nyilvánítja.

Az az ellenvetés, melyet a tér és idő eme theoriája ellen fel szoktak hozni, hogy t. i. a dolgokat a tér és idő ez értelmezése pusztá látszattá (*Schein*) változtatja, nyilvánvaló, helytelen. A tér és idő valóságosak, a dolgoknak, amint azok megjelennek, valóságos formái. Számunkra a valóság e jelenségvilág, melynek objectív alkatához a tér és idő szükségkép hozzátartozik. Azaz: a tér és idő a dolgokat mint jelenségeket (*Erscheinung*), nem mint látszatot (*Schein*) adják. Minden más felfogás a benne levő szükségképi ellenmondásoknál fogva valóban látszattá változtatja a benne s így általa (ily ellenmondásokkal-teli valami által) létező dolgokat.

⁴⁶⁾ V. ö.: *Windelband* i. m. 461. l.

Ezzel a transcendentális aesthetika vázlatának fejtegetése a transcendentális logika határaihoz érkezett. Teljes befejezésre csak a logika tanai által jut, melyek a transcendentalismus gyökérszálaít végső alapjukra vezetik vissza s így az aesthetika tanításait is végső sorban megalapozzák.

A transcendentális logika a megismerő szellem másik alapfunktiojának, az értelemnek a vizsgálata. Az érzékiség ugyanis, melyet az ismeretalkotás szempontjából a transcendentális aesthetika taglalt, csak a dolgok létezéséről értesít, a valóság fennállásáról ad tudomást, de a dolgok lényegének feltárására, a valóság összefüggésének felderítésére képtelen s így szükségkép' egy másik functióra utal, mely az általa producált anyagot rendezi és synthetikus egységbe foglalja. Ezért az érzékiség szerepét Böhm Károly terminusát használva, a létezési mechanizmus megjelöléssel juttathatjuk leginkább kifejezésre s ennek megfelelően az értelem a gondolkodás mechanizmusának nevezhető. A létezési mechanizmus előbb adott transcendentális vizsgálatát a gondolkodás mechanizmusának transcendentális vizsgálata követi. Ez a sorrend lélektanilag és módszertanilag — indokolt. Logikai megalapozását tekintve azonban a problema gyökere a transcendentális analytikában keresendő, a szellem organismusának törvényeit feltáró elméletben, hol minden szükségképi és általános érvényű vonatkozás, tehát az egész a priorismus végső magyarázatát nyeri. Ez a felülről, a szellem fogalmából kiinduló vizsgálódás az alulról, a valóság nyers adataiból kiinduló kutatásnak hasznos próbaköve is, amennyiben a kétféle úton nyert eredményeket megegyezésükben igazolja.

A gondolkodás mechanizmusának vizsgálata az ítéletek elméletéből indul ki. A gondolkodás ítéletekben megy végbe s így a gondolkodás képessége, az értelem az ítéletekből ismerhető meg. A gondolkodás transcendentális vizsgálata természetesen kizárólag azokra az a priori functiókra irányul,⁴⁷⁾ melyek minden ítézés logikai, azaz formalis feltételeit

⁴⁷⁾ „... diese bloss die besondern Handlungen und Regeln des reinen Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt“. (Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Theodor Fritsch kiadása. (Rec'am Univ. Bibl.) 17. s köv. II.

alkotják s mindentől eltekint, aminek eredőforrása az empiria. Ez a priori ítéletek, mint a tiszta, vagyis minden empiriától ment értelem functiói azok a kapcsolásmódok, melyekben a gondolkodás minden tevékenysége megnyilvánul. Az értelem maga nem is egyéb, mint a priori kapcsoló képesség, ez a priori functiók egysége, melyekben a maga lényegét kifejezésre juttatja.

Kant a gondolkodás e functióit négy csoportba foglalja, melyek mindegyike három részből áll. A tizenkét tagból álló ítéletek táblázata a következő:

1. *Mennyiség* (az alanya vonatkozik):
 - a) egyediek,
 - b) részlegesek,
 - c) általánosak.
2. *Minőség* (az állítmányra vonatkozik):
 - a) állítók,
 - b) tagadók,
 - c) végtelenek.
3. *Viszony* (az alany és állítmány viszonya):
 - a) kategórikusak,
 - b) hypothetikusak,
 - c) disiunctivek.
4. *Modalitas* (a gondolkodáshoz való viszony):
 - a) problematikusak,
 - b) assertorikusak,
 - c) apodiktikusak.

Az ítéletek e táblázata Kant szerint magában foglalja a gondolkodás functióinak teljességét s így e táblázat az a vezérfonál, melynek nyomán Kant következő kutatásai haladnak. Első lépés ez úton annak leszögezése, hogy minden ítélet egy összefüggést létesítő functio, minden ítélet lényege az a kapcsolat, mely tagjai közt fennáll. Két dolog közötti összefüggés azonban *még nem* ítélet. Ha az összefüggés pusztán egyéni élmények esetleges, a kritika által igazolatlan eredménye, vagy a phantasia önkényes alkotása, ítélet névre igényt nem tarthat. Képzetek közti összefüggés csak akkor válik ítéletté, ha az bizonyos törvény szerint létesül, ha az összefüggésben fennálló kapcsolat törvényileg van szabályozva. Az ítélet képzeteknek törvény által meghatározott synthesise. A synthesis törvénye

pedig, mely az ítéletben kifejezett összefüggés logikai alapjául szolgál, a kategória. Így az ítéletek táblázata biztos fonalként vezet el a gondolkodás végső, alaptörvényeihez, a tiszta értelem a priori törzsfogalmaihoz: a kategóriákhoz. A kategóriák táblázata egységes elv (az ítélés képessége) alapján felépítve, magában kell, hogy foglalja a tiszta értelem alaptörvényeinek összességét. E táblázat a következő:

- | | |
|---------------------|---------------------------------------|
| 1. <i>Menyiség:</i> | 3. <i>Viszony:</i> |
| a) egység, | a) substantia — accidentia, |
| b) sokaság, | b) causalitas, |
| c) mindenség. | c) kölcsönhatás. |
| 2. <i>Minőség:</i> | 4. <i>Modalitas:</i> |
| a) realitas, | a) lehetőség — lehetetlenség, |
| b) negatio, | b) lét — nemlét, |
| c) limitatio. | c) szükségképiség — véletlenszerűség. |

Tiszta értelem csakis e kategóriák által, mert e kategóriákban áll fenn, ill. nyilvánul meg. Értelem alatt itt természetesen nem egy individualis subiectum gondolkodási képessége értendő, hanem a transcendentallogikai törvényszerűségek összessége és egysége, melyre mint alapra minden más törvényszerűség visszavezethető. Az értelem e jelentőségének kiemelésére Kant a transcendentalis apperceptio eredeti synthetikus egysége elnevezést használja s a Tiszta Ész Kritikájában a következő szavakkal jellemzi: „... az apperceptio synthetikus egysége a legmagasabb pont, melyhez az értelem minden használata, sőt az egész logika s utána a transcendentalis philosophia kapcsolódik, sőt e képesség maga az értelem“.⁴⁸⁾ Az apperceptio synthetikus egysége az a végső forrás, honnan a gondolkodás törvényei érvényességüket merítik, a „Logos“, mely a kategóriákban jelenti ki magát s a kategóriák alaptörvényei, mint a gondolkodás synthetikus egységének feltételei által foglalja egységbe a szemlélet anyagát. Az apperceptio egy szerves egység, melynek alkotórészei a kategóriák. A kategóriák a gondolkodás alaptörvényei, a transcendentalis apperceptio synthetikus egysége a gondolkodás alaptörvényeinek egysége, a gondolkodás elméletének végső logikai bázisa. A kategóriák vizsgálata szükségkép vezet el hozzá, minthogy a gondolkodás

⁴⁸⁾ Kant: A tiszta ész kritikája. 104. l.

anyagául szolgáló adottság különfélesége szükségkép utal arra az egységre, melyre nézve e különféleség fennáll s mely a kategóriák által szabályozott ítéleti funktiók egységesítő actusai-val a különféleséget összefüggésekbe, kapcsolatokba rendezi s ez által az értelem egysége szempontjából meghatározza, jelentéssel látja el. Az apperceptio synthetikus egysége tehát mint a törvényszerűségek törvénye⁴⁹⁾ minden gondolkodás legfőbb feltétele, mely nélkül gondolkodás nincsen. — Ezek képezik a gondolkodás mechanismusának alapelveit.

A végső és legnagyobb problema, melyhez az eddigi összes fejtegetések vezetnek, annak a szakadéknak áthidalása, mely a létezési mechanismus és a gondolkodás mechanismusa, illetve a mundus sensibilis és a mundus intelligibilis között tántog. E szakadék ugyanis tényleg nem létezik, csupán az elmélkedő kutatás előtt tárult fel az, hanem a reflectáló subiectum előtt feltárult e két külön világ valóságban egy egységet alkot: az ismeret világát. Sem a létezési, sem a gondolkodási mechanismus, sem az érzékiség, sem az értelem önmagában ismertet nem szolgáltatathat. Az előbbi pusztán szemlél, az utóbbi pusztán gondol, az előbbi az ismeret számára anyagot *ad*, az utóbbi ez adottságot összefüggésekbe *rendezi*, megérti. Az előbbi az utóbbi nélkül nyers adottságok chaosa, az utóbbi az előbbi nélkül üres formák tartalmatlan kapcsolata. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“.⁵⁰⁾ E szakadék áthidalása a képzeleterő (Einbildungskraft) schematismusa segítségével a problémának pusztán pszichológiai megoldási kísérlete,⁵¹⁾ mely az összefüggés logikumára nézve semmit sem mond. Mint a problémával összefüggő s Kant által részletesen kidolgozott elmélet azonban itt tekintetbe veendő.

Az érzékiség és értelem között e szerint közvetítő a képzeleterő, e félig érzéki, félig értelmi képesség, mely a tárgyak képét azok jelenléte nélkül kialakítja. Érzéki, mert szemléletes,

⁴⁹⁾ V. ö.: B. *Bauch* i. m. 229. l.-n foglaltakkal!

⁵⁰⁾ Immanuel *Kant*: Kr. d. r. V. 1. kötet. 107. l.

⁵¹⁾ „An diesem Grundproblem (t. i. transcendentalis deductio) greift die Lehre vom Schematismus ein. Ihr eigentliches Thema ist die Frage nach der psychologischen Möglichkeit des Allgemeinbegriffs“. (E. *Cassirer* i. m. 713. l.)

értelmi, mert synthetikus jellegű, spontán actus, mely a szemléletet formai szempontból az apperceptio egysége szerint meghatározni képes. A szemlélet szolgáltatja az ismeret számára az érzéki adatok különféleségét, a képzeleterő összefoglalja ez adatokat bizonyos kapcsolatokba, de ismeretté mindez akkor válik, ha a képzeleterő által összefogott adottság az apperceptio synthetikus egysége alá kerül s ez által az objectiv ismeret sphaerájába jut. Ezt a képzeleterő a transcendentalis schematismus segítségével hajtja végre. A képzeleterő hozza létre ugyanis azokat a schemákat, melyek a szemléletnek a kategóriák alá való rendelését, más szóval a kategóriáknak a szemléletre való alkalmazását lehetővé teszik. E schemák félig érzéki, félig értelmi természetűek, mint az a képesség, melynek productumai s azt a szabályt jelölik, mely valamely fogalomhoz való kép megalkotásának eljárását írja elő. A transcendentalis schema vonatkozással bír minden képzetre, mely az apperceptio egysége alá hozatik s minthogy minden képzet (úgy a külső, mint a belső szemlélet tárgya) az idő a priori formájában jelenik meg, formai szempontból szükségképen vonatkozik az időre. Az időre vonatkoztatott schemát Kant transcendentalis időmeghatározásnak nevezi. Ez közvetíti a jelenségeknek a kategóriák alá való subsumtióját. Magát a subsummálást az ítélőerő (Urteilkraft)⁵² hajtja végre s így a schematismus tanát Kant az ítélőerő transcendentalis doctrinájában fejt ki. A kategóriák táblázatának megfelelőleg a transcendentalis időmeghatározások a következők:

1. a mennyiség számára az idősor,
2. a minőség számára az időtartalom,
3. a viszony számára az időrend és
4. a modalitas számára az időösszesség.

A mennyiség kategóriái tehát ott alkalmazhatók, ahol idősróról van szó, aminek kifejezése a szám. A minőség kategóriái ott, ahol kitöltött, ill. üres időtartalomról van szó (realitas, ill. negatio). A viszonyéi ott, hol szabályos egymásután, időrend jelentkezik. A modalitáséi pedig ott, hol az idő feltételeinek összességéről van szó bizonyos vonatkozásban. A tiszta ér-

⁵²) Meghatározó ítélőerő, szemben a reflectáló ítélőerővel. Közelebbiekre nézve lásd a „Kritik der Urteilkraft“ megfelelő részeit!

telmi fogalmak itt vázolt schematismusa az, ami a kategóriáknak a szemlélet tárgyaira való vonatkozását lehetővé teszi s így azoknak tartalmilag határozott jelentést ad. E schemák azonban míg egyfelől a kategóriákat realisálják, másfelől restringálják is, minthogy használatukat az érzéki szemlélet tárgyaira korlátozzák. A kategóriáknak megvan ugyan a maguk tiszta használata is a képzetek pusztá egységének logikai jelentésére vonatkozólag, de schemák közvetítette szemlélet nélkül tartalmas ismeretet nem adhatnak. — A schematismusban adott e pszichológiai áthidalás nem magyarázza meg azonban azt a szükségképi viszonyt, azt az általános érvényű összefüggést, mely az ismeret formális és materialis factorai között fennáll s így az ismeretelmélet alapproblémájának megoldására képtelen. E feladat a transcendentalis deductióra hárul, melynek véghezvitele teljesen független e pszichológiai deductiótól, aminek szükségessége és jelentősége különben is kétségbe vonható.⁵³⁾

Láthatjuk, hogy a transcendentalis deductio problémájának nehézségei itt, a logika területén hatványozottan jelentkeznek. A transcendentalis aesthetika az ismeret anyagát szolgáltató adottság fennállását vizsgálta s midőn arra az eredményre jutott, hogy már ez adottság sem pusztán passiv receptio által keletkezik, hanem a szellem formáló aktivitásával jön létre, az a priori formák és a posteriori anyag szükségképi kapcsolatát azzal igazolta, hogy az a priori formákat minden létezés nélkülözhetetlen, tehát objectiv feltételeként mutatta ki. A megoldás különös nehézsége a logikában azonban azon alapszik, hogy minden létező dolog alá van ugyan vetve az érzékiesség a priori feltételeinek, de a dolgok létezése független az értelem functióitól. Felelni kell arra a kérdésre: hogyan lehetséges a kategóriák és a szemlélet synthesise? Hogyan igazolható az értelem a priori formáinak objectiv érvényessége a számunkra valóságot képező jelenségvilág területén? A transcendentalis aesthetikában az a posteriori tartalom és a priori forma jelenséggé (*Erscheinung*) való kapcsolódásának logikai magyarázata, a transcendentalis logikában a jelenség és az értelem a priori formái ismeretté (*Erkenntnis*) való kapcsolódásának lo-

⁵³⁾ V. ö. *Cassirer* i. m. fejtegetéseivel!

gikai magyarázata az alapproblema. Ez utóbbi problémának, mely implicite az előbbit is magában foglalja, megoldásával elhárul a végső és legnagyobb akadály az ismeret magyarázatának útjából.

E problema megoldásának nehézségeit nem lehet azzal kikerülni, hogy hivatkozunk az ismeret tényére, mely bizonyos szükségképiséget tartalmaz, aminek további magyarázata szükségtelen s így hiábanvaló. A tudomány, ha biztos alapokon akar építeni, a philosophia, ha hiábanvaló vállalkozások meddő munkájával szemben magát előre biztosítani óhajtja, a feladat nehézségeivel bátran szembe kell, hogy nézzen s az „ignorabimus“-t csak akkor mondhatja ki, ha azt logikailag igazolni tudja. E munka tehát akkor is szükséges, ha eredménye pusztán negatív.

A transcendentalis deductio véghez-vitele, mint e dolgozat általában, az ismeret tényén alapszik, az ismeret fogalmából indul ki. Ismeret van. Ez a kutatások által alapulvett, kétségbe nem vont tény. Erre az alapra épül az ismeret analitikus eljárással szétválasztott factorainak synthesisét igazoló, meg-alapozó transcendentalis deductio, a transcendentalis módszernek e második alapvető része. A megoldás menete a következő tételekben halad: a világ, mint az ismeret világa szükségkép alá van vetve azoknak az a priori törvényszerűségeknek, melyek az ismeret logikai feltételeit, logikai alapját képezik. A dolgok csak annyiban lehetnek ismeretünk tárgyai, amennyiben az ismeret mivoltából következő feltételeknek eleget tesznek. Minthogy a gondolkodás a priori formái, a kategóriák nélkül ismeret nincs, ennél fogva a kategóriák az ismeret minden tárgyának szükségképi, azaz obiectiv formái. A kategóriák, mint a dolgok gondolhatásának nélkülözhetetlen feltételei obiective érvényesek a szemlélet dolgaira, ha azok az ismeret tárgyaiként szolgálnak. A transcendentalis logika végső eredménye tehát összecseng a transcendentalis aesthetikával: minden ismeret csak a megismerő szellem alkatához tartozó, azaz a priori formákban, adott jelenségvilágra vonatkozik, e formáktól független valóság, a „Ding an sich“ világa az ismeret számára hozzáférhetetlen.

Az eredményeket összefoglalva a transcendentalis deductio problémáját a következőkép is megvilágíthatjuk: a valóság

anyaga tapasztalatilag adva lévén, az ismeretnek reá való vonatkozása empirikus; formája ellenben a priori, melyhez a tárgynak, hogy ismereti tárgy, sőt hogy egyáltalában tárgy lehessen, alkalmazkodnia kell. A transcendentalis deductio a formák deductiója, az esetleges (empirikus) tartalmat szabályozó, rendező formáké. Lényege: 1. A dolgok létezése csak mint a priori formákban előttünk álló jelenségeknek létezése lehetséges. Innen e formák érvényessége minden *létező* dologra. 2. A dolgok ismerete csak a priori fogalmak által lehetséges: innen az a priori fogalmak objektiv érvényessége az *ismereti* világ minden tárgyára.

Hogyan lehetségesek a priori synthetikus ítéletek? Ebben a kérdésben foglaltatott össze az ismeretelmélet alapproblémája. A felelet az előbbiek alapján magától adódik. Miután a synthesis anyagát a szemlélet, a synthesis formáját (törvényét) a kategóriák alkotják, az a priori kategóriák által rendezett tiszta szemlélet szolgáltatja azokat az a priori synthetikus ítéleteket, melyek minden ismeret logikai (formai) alapját képezik. Az érzékiség szemlél, az értelem gondol, a kettő együtt ismer. Szemlélet és gondolkodás együtt alkothatnak csak ismeretet. A szemlélet tárgyai mint ismereti tárgyak szükségkép a kategóriák s végső sorban a kategóriák egységét képező apperceptio alá tartoznak. E tételt Kant az összes synthetikus ítéletek legfőbb elvének nevezi.⁵⁴⁾ Ez az a priori synthetikus ítéletek magyarázatának végső alapja.

Böhm philosophiájának nyelvére átfordítva: A létezési mechanizmus a maga a priori elvei szerint értesít a tárgyak létéről, az ismerési mechanizmus a létezési mechanizmus által nyújtott képet a maga a priori functióival utána-alkotja, ismeretté alakítja. A megismerő szellem szervezetében a kétféle functiók tehát szükségkép egymásra utalnak. „S ha a két csoportnak ezen *szükséges* egybekapcsoltságát kifejező ítéleteket készítünk, akkor kapunk oly ismereteket, melyek a tapasztalatot, mint annak realis *feltételei* megelőzik, azaz *a priori* ítéleteket. S minthogy ez ítéletekben két különböző functio kapcsoltatik össze, azért synthetikus ítéleteknek tekintendők. És így igaza volt Kantnak, hogy a mi ismeretünk alapjait a priori

⁵⁴⁾ Kant: A tiszta ész kritikája. 138. l.

synthetikus ítéletek teszik, amennyiben az ismerést ítélessel hajtjuk végre, ez ítélest pedig legáltalánosabb formájában ezen a priori synthetikus ítéletek fejezik ki“. ⁵⁵⁾

A tiszta értelmi fogalmak e transcendentalis deductiója egyrészt a dolgokat a kategóriák, mint ismereteink nélkülözhetetlen feltételei alá rendeli s ezzel a kategóriák használatának obiectiv érvényességét igazolja, másfelől a kategóriák használatát az érzékiségre s általa az empirikus szemléletre korlátozza. A kategóriák csak a tapasztalat területén adnak tartalmas ismeretet, mint annak szükségképi, azaz általános érvényű feltételei. A transcendentalis deductio azért úgy tekintendő, mint a tapasztalati ismeret logikai igazolása.

Fejtegetéseink hiányosak lennének azonban, ha elmaradna a tiszta értelem alaptételeinek ismertetése. A tiszta értelem alaptételei ugyanis azok az a priori synthetikus ítéletek, melyek minden más ítéletnek logikai alapjául szolgálnak s melyek lehetőségének magyarázatát az előző fejtegetések adták. Ezekre az ítéletekre a kategóriák és a szemlélet viszonyát meghatározó schematismus szükségkép utal. Mert a schematismus megmutatja ugyan, hogy mely kategória mely esetben alkalmazható, de ez alkalmazást maga nem hajtja végre. Ezt a munkát a tiszta értelem alaptételei végzik el. Nélkülük a transcendentalis deductióra vonatkozó vizsgálat nem fejezhető be. Ez alaptételek általánosabb ismeretre nem vezethetők vissza, ellenben minden más a priori synthetikus ítélet formai szempontból rajtuk alapszik. Rendszerük a kategória-táblázat fonalán teljes egészében megismerhető s a vezérfonálnak megfelelően négy főcsoportra tagolódik:

1. a mennyiség szempontjának megfelelően a szemlélet axiomái,
2. a minőség szempontjának az észrevezés anticipációi,
3. a viszony szempontjának a tapasztalás analogiái és
4. a modalitas szempontjának az empirikus gondolkodás postulatumai.

A szemlélet axiomáinak elve: „minden szemlélet *extensiv* mennyiség“.

Az észrevezés anticipációinak elve: „minden jelenségben

⁵⁵⁾ Böhm Károly: Az ember és világa. 1. rész. Budapest, 1883. 22. l.

a *reale*-nak, amely az érzet tárgya, *intensiv* mennyisége azaz foka van“.

A tapasztalás analógiáinak elve: „tapasztalás csak az észrevevések szükségképi kapcsolatának képzete folytán lehetséges“. A tapasztalás három nevezetes analógiája így szól:

1. „A substantia megmaradásának alaptétele: a jelenségek minden változásában megmarad a substantia s mennyisége a természetben se nem nő, se nem csökken“.

2. „Az időbeli sorrend alaptétele az okság törvénye szerint: minden változás az ok és okozat kapcsolatának törvénye szerint történik“.

3. „Az együttlét alaptétele a kölcsönhatás vagy közösség törvénye szerint: az összes substantiák, amennyiben a térben mint együttlevők észrevehetők, egyetemes kölcsönhatásban vannak“.

Az empirikus gondolkodás postulatumai pedig így hangzanak: „1. ami a tapasztalás formai feltételeivel megegyezik, az lehetséges, 2. ami a tapasztalás materialis feltételeivel függ össze, az valóságos, 3. aminek összefüggését a valósággal a tapasztalás általános feltételei határozzák meg, az szükségképi“.⁵⁶⁾

Ezek azok az a priori synthetikus ítéletek, melyek minden más tudományos ítéletnek alapul szolgálnak. Érvényességük azon alapszik, „hogy csak e törvények útmutatása szerint kategorizált jelenségek lehetnek tapasztalati ismeretünk tárgyai, következésképp minden lehető tapasztalat e törvényekhez kell, hogy igazodjék“.⁵⁷⁾ „Valóban birtokában vagyunk tehát a priori synthetikus ismeretnek, amint ezt az értelmi alaptételek, melyek a tapasztalatot anticipálják, kimutatják“.⁵⁸⁾ E szavakkal mutat rá Kant az alaptételekre, mint a Kr. d. r. V. főkérdésének közvetlen feleletére. E szavak is hangsúlyozzák, hogy a tiszta értelem alaptételei nem egyebek, mint a tapasztalat lehetőségének a priori feltételei. Az értelem a tapasztalatra

⁵⁶⁾ Mindezekre vonatkozólag lásd a transcendentális analitika második részét, az alaptételek analitikáját.

⁵⁷⁾ Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, 7. kiadás Karl Vorländer kiadása. Leipzig, 1920. 61. l.

⁵⁸⁾ Kant: A tiszta ész kritikája. 482. l.

van korlátozva ismeretalkotó munkájában. Ez az emberi megismerés határa. (Az alaptételek transcendentalis deductiója.)

*

Az a fonál, melynek nyomán e dolgozat fejtegetései haladtak, a transcendentalis módszer fonala a megismerő szellem organismusának belsejébe vezetett, amint e szellem Kant kutatásai által a philosophiai öntudat előtt feltárult. Az ismeret mivoltának mélyreható elemzése kimutatta, hogy amit a köztudat a külső világhoz tartozónak ítél, az nagyrésztben olyan tényezőkből áll és olyan feltételek alá van vetve, melyek forrása nem a tapasztalat, hanem a megismerő szellem, az Én. A megismerő szellem és a megismerendő tárgy, az Én és Nem-én küzdelmét nyomon követve, mind több és több mozzanat hódítottatott el az Én számára a Nem-én területéről. A kutatás iránya eddig a subiectivismus. Ámde az ismeret lényeges jegye ép' az obiectivitas, az egyéntől független érvényesség. Hogyan tartható fenn az ismeret obiectivitása, ha annak tárgya subiectiv elveknek van alá vetve? A transcendentalis deductio kimutatta, hogy ez elvek csak eredetüket tekintve subiectivek, minthogy nem a tapasztalathoz, hanem a megismerő szellemhez tartoznak, szerepüket tekintve azonban obiectivek, mint az ismereti világ nélkülözhetetlen feltételei, az ismeret tárgyainak meghatározó törvényei. Sőt ép' e „subiectiv“, a priori elvek azok, melyek az ismeret obiectivitását garantálják. A külső világ adatain felépülő köznapi tapasztalat csak valószínű feltevésekre jogosít. Obiectív ismeret csak a szellem a priori törvényei, a kategóriák által lehetséges. A kategóriákat alkalmazzuk a pusztán subiectív érvényű megállapításokra jogosító nyers tapasztalatra, hogy abból obiectív érvényű ismeret, tudományos tapasztalat keletkezhesék. Csak ahol a kategóriák alkalmazhatók, jöhet létre ismeret, amely nem subiectív érvényű, hanem szükségképi, obiectív tudás, melynek tárgyiasságát a kategóriák garantálják. A kategóriáknak Kant által nyújtott táblázata s Kant felfogása e táblázat teljességéről természetesen nem áll. Kant érdeme és értéke azonban nem is ezen fordul meg. Philosophiájának legbecsesebb hagyatéka gazdag problematikája, mely a gondolkodás fejlődésének máig tartó lendületet adott, módszere, mellyel a problémák megoldásához fogott s

mellyel a kutatás figyelmét a szellem öntudatos vizsgálódására irányította. Csak a szellem ismerete alapján építhet biztosan minden leendő metaphysika, azaz minden leendő philosophia, mely tisztába akar jutni eszközeivel s azokkal a feladatokkal, melyek megoldására képes, *mely tudományként fog szerepelhetni.*

A transcendentalis deductio jelentőségét kidomborítják azok a következmények is, melyek eredményeiből a szellemi élet egészére következnek. A transcendentalis deductio a tudásnak a tapasztalatra való korlátozásával az emberi megismerést biztos alapokra helyezi s kijelöli azokat a határokat, melyen belül az értelem hasznos munkát végezhet. Kimutatja, hogy az értelemnek a tapasztalat határain túlmenő, egy szóval transcendens használata üres játékra vezet az értelem formáival, de ismeretre nem. Legalább is abban az értelemben nem, amint azt a tudományos ismeret Kant által megállapított criteriumai előírják. Ez eredmény által megszabadul az elme a transcendentiaák körül folytatott évezredek harcok pozitív eredményre soha sem vezető terhétől. Ez a transcendentalis deductio pozitív jelentősége.

Negatív irányban messzire kiható következménye az, hogy általa a transcendens „világ“ kiszabadul a logikai spekulációk szövevényes hálójából, melybe annyi hiábanvaló fáradozással próbálták beleilleszteni, beleerőszakolni. Így a vallás, ill. a theologia, valamint a moralis megmenekül attól a felesleges munkától, mellyel a spekulációk e légvárainak felépítése jár, egyúttal pedig attól a kockázattól, mely az épületek összeomlását követő csalódásból keletkezhetik. A transcendens világ értékei függetlenek a spekuláció eme alkotásaitól. De megmenekül az e szellemben folytatott vizsgálódás révén mindenféle naiv anthropomorphismustól, naturalismustól is. „Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Kritik der reinen spekulativen Vernunft sich vollkommen überzeugen, wie höchst nötig, wie erspriesslich für Theologie und Moral jene mühsame *Deduktion* der Kategorien war.“⁵⁹⁾

⁵⁹⁾ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. 179. s. köv. 1.

Die transzendente Deduktion bei Kant.

Einleitung in die Philosophie Kants.

(Kurze Inhaltsangabe.)

Wenn die Philosophie den Namen Wissenschaft beansprucht, so ist ihr erster Schritt und ihr grundlegendes Problem das Erklären der Erkenntnis. Ohne die Erkenntnis der Erkenntnis schreitet die philosophische Forschung unsicher vor, weil jenes sichere Kriterium fehlt, mit Hilfe dessen die Wege und Grenzen der Karte der Wissenschaft pünktlich gezeichnet werden können. Nur wenn dieses Kriterium bekannt ist, auf Grund dessen entschieden werden kann, was eine Erkenntnis ist, kann auch das entschieden werden, was keine Erkenntnis ist: die sich auf die Wesenheit der Erkenntnis beziehenden Forschungen sind also Vorbedingungen einer jeden selbstbewussten philosophischen Arbeit. Kant erkennt diese grundlegende Aufgabe der Philosophie, und deren volle Bedeutung. Sein Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, ist die erkenntnistheoretische Grundlage der Philosophie.

Seine Ausgangsbasis ist, dass die Erkenntnis ein Urteil ist, das Urteil aber in seinem Wesen eine Synthese, eine Verbindung. Die Materie dieser Synthese liefert die Anschauung, ihre Form das Denken; dementsprechend gliedert sich die Problematik der Kr. d. r. V. in zwei Hauptgruppen: in die Anschauungslehre, Aesthetik und in die Denklehre, Logik, welche als die, die materiellen und formellen Bedingungen der Erkenntnis behandelnden Theorien schon infolge des Begriffs der Erkenntnis am engsten zusammenhängen. Beide Teile verbindet zu Gliedern eines philosophischen Systems auch jene

von Kant zur Methode der Philosophie inaugurierte neue Methode, welche sowohl bei der Klarstellung der Probleme der Aesthetik, als auch der Logik die Forschung leitet: die transzendente Methode, in welcher sich das Wesen der kritischen Philosophie äussert. Wir müssen zwei charakteristische Eigenheiten der transzendentalen Methode hervorheben. Die eine Eigenheit ist, dass sie sich nicht auf Gegenstände, sondern auf Erkenntnisse richtet; die zweite, dass nur die Erkenntnisse a priori ihr Ziel bilden, während sie von den Erkenntnissen a posteriori absieht.

Der erste Schritt der transzendentalen Methode ist demnach eine Analyse. Die Aufgabe dieses analytischen Verfahrens ist die Scheidung der a prioristischen von den a posteriorischen Faktoren. Die Scheidung setzt Prinzipien voraus, nach welchen man beiderlei Momente von einander bestimmt unterscheiden kann. Diese Prinzipien sind die Allgemeingültigkeit und die Notwendigkeit, als wesentliche Bestandteile der Apriorität. Allgemeingültige und notwendige Beziehungen können nicht auf der Erfahrung beruhen, ihre Quelle kann also nur die Vernunft sein, da es ausser ihnen keine andere Erkenntnisquelle gibt. Ja, die Vernunft ist nichts anderes, als die Einheit der Gesetzmässigkeiten a priori; eben deshalb ist die transzendente Philosophie die Kritik der reinen Vernunft.

Der zweite Schritt der transzendentalen Methode ist eine Synthese. Die Aufgabe dieses synthetischen Verfahrens ist die Wiederherstellung des künstlich unterbrochenen Zusammenhanges zwischen den a prioristischen und a posteriorischen Faktoren, die logische Erklärung der Zusammenhangsmöglichkeit der tatsächlich eine Einheit bildenden, aber durch das analytische Verfahren als verschiedene Qualitäten erkannten Elemente. *Dieses zweite, synthetische Moment der transzendentalen Methode nennen wir transendentale Deduktion.* Dies ist die Grundfrage und der Wendepunkt der ganzen Erkenntnistheorie Kants. Die Grundfrage, weil darin das Wesen des Erkenntnisproblems zum Ausdruck kommt; der Wendepunkt, weil damit die Anwendbarkeit der transzendentalen Methode und mit ihr die Möglichkeit der darauf beruhenden transzendentalen Philosophie steht oder fällt. Nur die durch die transendentale Deduktion fundierte Synthese gibt auch der vorangehenden

Analyse einen Sinn und legt den logischen Grund zu der das Wesen der Erkenntnis untersuchenden Theorie.

Wir können demnach auf dem Gebiete der transzendentalen Aesthetik das Problem kurz in Folgendem zusammenfassen. Mit dem analytischen Verfahren zerfallen die existierenden Dinge in zweierlei Faktoren: in den a posteriori Inhalt und in die a priori Formen. Jener steht vor uns in den Empfindungsinhalten, dieser in den Funktionen des Raumes und der Zeit. Der Empfindungsinhalt beruht auf der „Erfahrung“, die logische Basis der Funktionen des Raumes und der Zeit ist die Vernunft. Wie ist es möglich, dass zur Vernunft gehörende, also „subiective“ Funktionen in notwendiger Einheit mit dem Inhalte existierender Dinge als deren *objective* Formen erscheinen? Wie kann man die notwendige Zusammengehörigkeit der a priori und a posteriori Faktoren bestehender Gegebenheiten, oder die objective Gültigkeit der a priori Formen auf den a posteriori Inhalt rechtfertigen? Dies ist das Problem der transzendentalen Deduktion auf dem Gebiete der Aesthetik. Antwort: jedes existierende Ding ist notwendigerweise jenen Bedingungen unterworfen, welche aus der Beschaffenheit des Existierens folgen. Solche a priori Bedingungen sind der Raum und die Zeit. Ohne die a priori Anschauungsformen des Raumes und der Zeit gibt es für uns keinen Gegenstand, also der Raum und die Zeit sind unentbehrliche Bedingungen, objective Formen sämtlicher existierender Dinge. Der Raum und die Zeit sind ihrem Ursprung nach „subiectiv“, aber ihrer Bedeutung nach objectiv als ideale Regeln, welche die Existenz der Dinge bestimmen. Das Bestehen der durch den Raum und die Zeit bestimmten Dinge nennen wir Existenz, die existierenden Dinge selbst Erscheinungen.

In der transzendentalen Logik ist das Problem mit erhöhten Schwierigkeiten verbunden. Die transzendente Logik ist die Theorie der a priori Gesetze des Denkens, die Untersuchung des Denkvermögens, der Vernunft. Zu diesen Gesetzen führt uns die Untersuchung der Urteile. Die Urteile, diese Zusammengehörigkeiten feststellende Funktionen sind höheren Gesetzen unterworfen, welche den Zusammenhang der Glieder des Urteils logisch begründen, dessen Notwendigkeit sichern. Diese Gesetze sind die a priori Stammbegriffe des reinen Verstandes,

die Kategorien. Der Verstand selbst ist nichts anderes, als die Einheit der Kategorien. Diese Kategorien, resp. die durch sie bestimmten Urteile, sind ohne den durch die Anschauung gegebenen Inhalt nur leere Gedankenformen, welche an sich selbst ebenso keine Erkenntnisse geben können, wie denn auch andererseits die uns von der Existenz der Dinge verständigende Anschauung dazu unfähig ist. „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer“. Die Erkenntnis kann also nur durch die Vereinigung beider entstehen. Es gibt Erkenntnisse, denn diese Einheit besteht. Die Frage ist nur die: *Wie* kann es Erkenntnisse geben? Wie ist es möglich die *objective* Gültigkeit der a priori Formen der Vernunft auf die Dinge der Anschauung zu rechtfertigen, wenn die Existenz der Dinge unabhängig von den Formen der Vernunft ist? Das Problem also, dessen Lösung auf dem Gebiete der Logik die Aufgabe der transzendentalen Deduktion ist, ist die logische Erklärung der in der Erkenntnis bestehenden Einheit der Sinnlichkeit und des Verstandes, die logische Rechtfertigung der Zusammenhangsmöglichkeit der Anschauung und der Kategorien, die Synthese höheren Grades, welche implizite auch die in der transzendentalen Aesthetik durchgeführte Synthese enthält. — In der transzendentalen Aesthetik ist das Problem der transzendentalen Deduktion das Verbinden des Empfindungsinhaltes und der Anschauungsformen zu Erscheinungen, in der transzendentalen Logik die logische Rechtfertigung der Verbindung der Erscheinungen und der Kategorien zu Erkenntnissen.

Die Lösung des Problems ist nach Kant folgende: Die Welt, als die Welt der Erkenntnis, ist notwendigerweise jenen a priori Gesetzmässigkeiten unterworfen, welche die logischen Bedingungen, den logischen Grund der Erkenntnisse bilden. Die Dinge können nur insofern die Gegenstände unserer Erkenntnis sein, als sie den aus der Beschaffenheit der Erkenntnis folgenden Bedingungen Genüge leisten. Da ohne die a priori Formen des Denkens, die Kategorien, keine Erkenntnis besteht, sind die Kategorien die unentbehrlichen Bedingungen, die objectiven Formen eines jeden Gegenstandes der Erkenntnis. Die Kategorien sind für die Dinge der Anschauung objectiv gültig, wenn diese als Gegenstände der Erkenntnis erscheinen.

Die Kategorien sind ihrem Ursprunge nach „subiectiv“, aber ihrer Bedeutung nach objectiv, als Gesetze, welche die Objectivität der Erkenntnisse begründen und sichern.

Das Endergebnis der transzendentalen Logik klingt mit dem der transzendentalen Aesthetik zusammen: Jede Erkenntnis bezieht sich nur auf die zur Struktur des erkennenden Geistes gehörende, also in a priori Formen gegebene Erscheinungswelt; eine von diesen Formen unabhängige „Realität“, die Welt der „Dinge an sich“, ist für die Erkenntnis unzugänglich. Mit diesem Resultate gibt die transzendente Deduktion die logische Rechtfertigung der wissenschaftlichen Erfahrung; dies ist die positive Bedeutung der transzendentalen Deduktion. Ihre weitgreifende Folge in negativer Richtung ist, dass dadurch die Welt der *transzendenten* Dinge, das Reich des Glaubens davon befreit wird, auch weiterhin die unfruchtbare Stätte der niemals endenden Kämpfe der Vernunftspekulationen zu sein.

